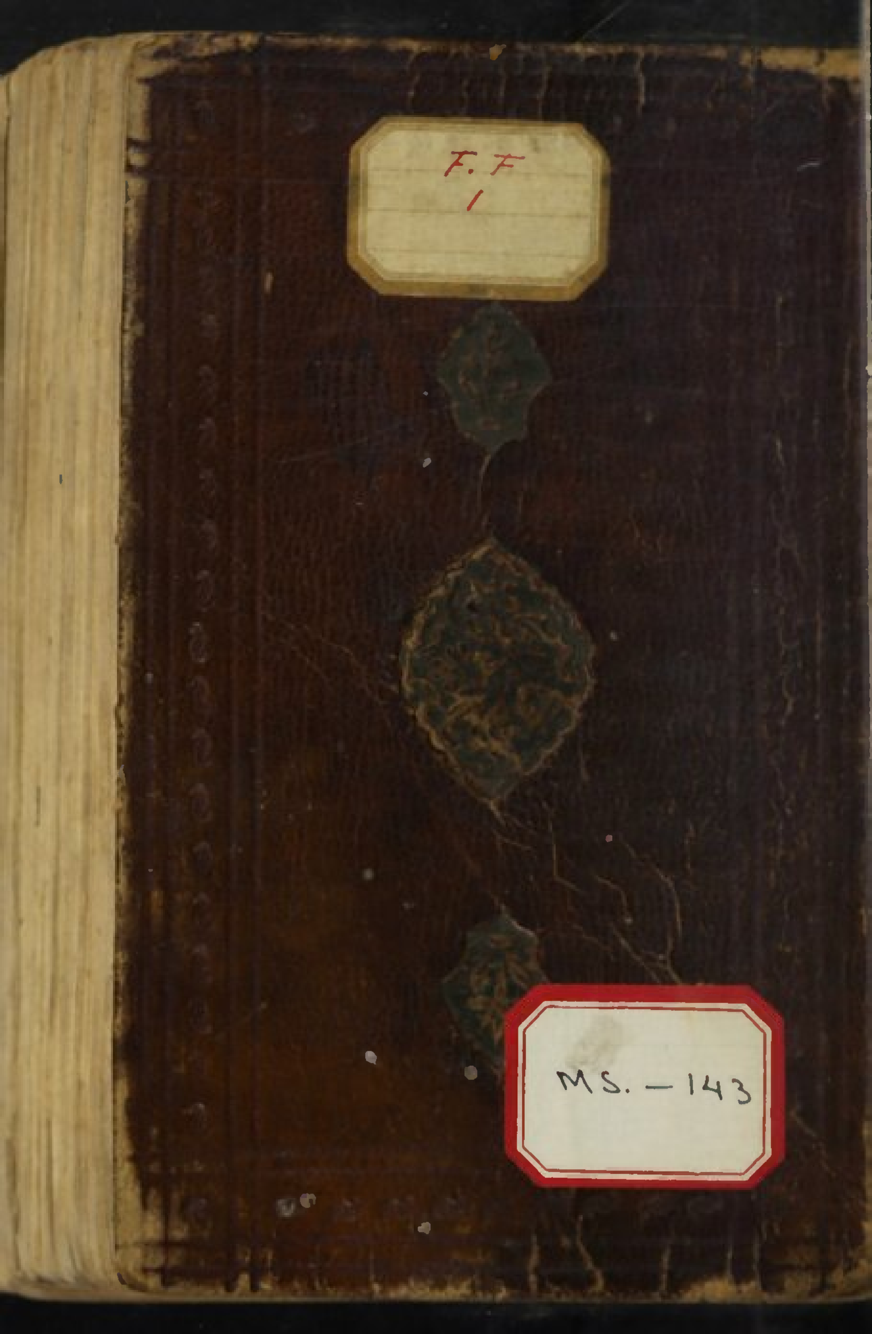
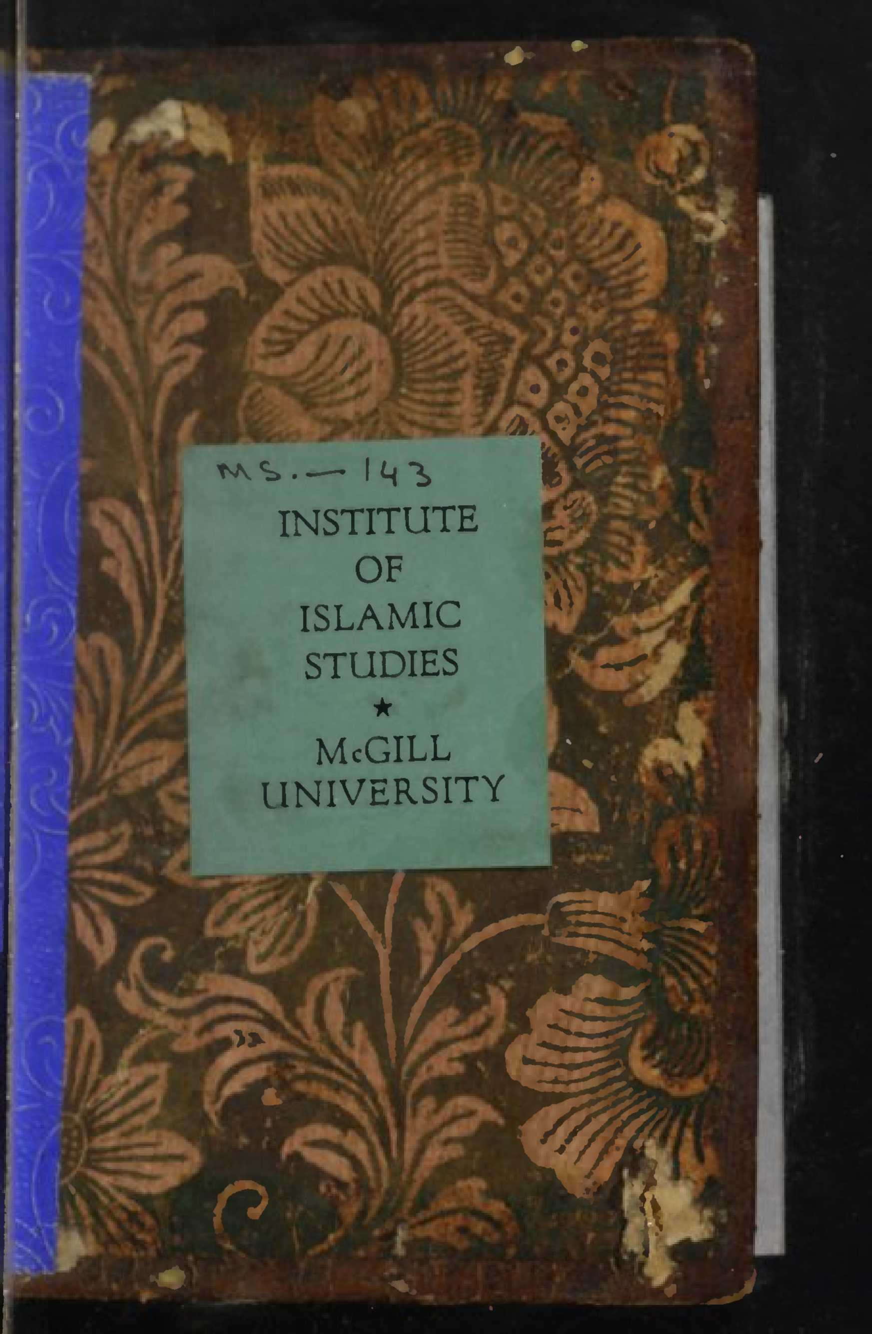

F. F
1
MS. — 143


MS. — 143
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES
★
McGILL
UNIVERSITY

رحمة لفقير الى العبد الفقير
ابو بكر الهروي في سنة [illegible]
١٣٠١

عبد الحكيم على الخيالي

ʿAbd al-Ḥakīm al-Ḥayālī

Arab. handschrift zonder titel en bevattend een commentaar op een theologisch [illegible] van [illegible] de Nawāḳiḍ van al-[illegible] [illegible] 1253/1837

وفي ان لفظ اليمن اشارة الى ان المعلوم يحتمل امورا ان يكون ايضا وعمل جزء الكتاب فيصدق عليه انه ابتدأ بالتسمية
فيصدق عليه ايضا انه يتيمن بالتسمية ابتداء والثاني ان يكون بالحمد باللسان ويفرد الكتاب
بالتحميد وعمل جزء اول فيصدق عليه انه يتيمن بالتسمية ابتداء والثالث انه لو كتب
ايضا لكنه لم يجعل جزء من الكتاب بل شرع في الكتاب من التحميد فجعله جزء المراد في
الصورة الاولى ابتدأ الكتاب بالتسمية وتيمنه ايضا فيكون فيه خفاء يكون قوله لكن لعله
التيمن بالتسمية الحمد لله اشارة الى ان متعلق با البسملة ... ولا
التبرك والابتداء منافاة تامل والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله واصحابه واحبائه

قوله التحرير في الصحاح التحرير العام المتقن نقل عن التحرير البليغ في الكلام

كأنه تحرر الشيء عما عداه وقد يقال عرفت الكتاب كذا علما اي علمته حق

العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وقيل انه لفظ مولد

نفير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل

اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الظاهرة

وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى

بالاصالة لكن تعميم النحر بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه

لان الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم والمراد به مزاولة العلم وتكراره

فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها مزاولة اي المقابلة

بهنا بعض العمل اختارها للتعدية والمبالغة والخطب ماله قدر كذا في

الصحاح

في الصحاح قوله بعد ما يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي
زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في
بسم الله متروك اعني متلبسا او متبركا وما قيل ان متعلق
الباء ابتدائي معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع
المفعول لابتدائي بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل
فيها ابتداء كذا افاده الشيخ في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود
التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا بجزء اوله قوله في
تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول
الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما يتمن
بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات
انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا
بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما هي
في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون
لذكر التسمية مدخل او يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة فاكد الشيء
بعد التسمية الحمد لله ولم يورد كلمة شيئا آخر لكن اعلم ما قال الفاضل
الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد
التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد وان قيل

بالتحقيق [illegible]

عطف على قوله فان الخ عطف على التسمية ١٢

او في ذكرها القول بدون هذه العبارة ٢

يتضمن

والمراد بالنكات هو الاقتداء والاداء والامتثال [illegible]

عطف على قوله فيكون جوابا آخر وحاصل الجواب ان الاعانة لما لم يكن الخ [illegible] فاحفظ [illegible]

يورد الباء شيء آخر اذ لا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من
ذكر الحمد بعد التسمية ولا بذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد
يذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشيخ في التلويح وان ليس الامتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال الحنفي المدقق انما
ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن
بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول
ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة ان الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعدها الى
آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا تحقق تعقيب
تيمن التسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن
في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من
النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد مما
انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال
بحديث الابتداء ولا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها
الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد عن التسمية والثالث
جمع التحميد والتسمية وفي الاول عمل بالاتباع وفي الثاني
اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين

وبما

على المحذوف تقديره وليس يدل بقرينة قوله السابق وليس لذلك الاختفاء وفي بعض النسخ والاختفاء وهو في موضع الحال منه

نظما وكذا من عبارة المطلع وغيرها اقتبح الى اذا ذكر لم نسبة ما يكتب على شيء ما يلحقه نعم

وبما ذكرنا ظهر ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعل بعض
المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم
عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في
صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية
دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما ابتداء
بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد
لله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية
بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه
الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر
الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب
الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق
ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في
التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان
عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا
من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى
ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن

وفيها لفظ الحمد ولفظ ...
البسملة والحمدلة

المبتدي باحمد الله وعنى مبتدئا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر

عند السلف على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في

كلها على اظهار صفات الكمال قبل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء

بهما فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور به هو

الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن المعقب اولا فلا

شك ان المعقب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء

بشرط عدم المعقب فهو بالنسان ممتنع فلذا قيل ان الامر

بالابتداء بهما يستلزم الامر بالمعقب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري

بهما بدون المعقب قوله وما يتوهم من تعارضهما وجه المعارض

ان البدء والابتداء بمعناه المصدري ومعنى بدئت الكتاب بكذا جعلته

في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو

لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر

قوله وقد توجيه بحمل الابتداء على العرفي اي يعني ان المراد بالابتداء

في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن

الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما

وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن

الاضافي فلا حاجة الى ما قاله الفاضل الجلبي وان المراد من الابتداء

كان بهذا القائل يعترض بما ما مر من بهذا الجرح فان في التعقيب امتثال بحديثي الابتداء

ان الكون البدء في الحديث بمعنى المصدري

الرابع

الواقع فی حدیث الحمد علی العرفی اذ هو تخصیص بلا فائدة بعید عن عبارة

المحشی اذ المناسب ح ان یقول اما یحمل الابتداء فی احدهما علی الحقیقی

وفی الآخر علی العرفی او الاضافی قوله او یحمل احدهما علی الحقیقی

المراد بالابتداء الحقیقی ما یکون بالنسبة الی جمیع ما عداه وبالاضافی

الکون بالنسبة الی البعض علی قیاس معنی القصر الحقیقی والاضافی

فلا یرد ما قیل ان کون الابتداء بالتسمیة حقیقیا غیر مطابق للواقع

اذ الابتداء الحقیقی انما یکون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقیقی

بالمعنی المذکور لا ینافی ان یکون بعض اجزائها متصفا بالتقدیم

علی البعض کما لا ینافی اتصاف القرآن بکونه فی اعلی مرتبة البلاغة بالنسبة

الی ما سواه لا ینافی ان یکون بعض سورة ابلغ من بعض قوله ولک

ان تحمل الباء للاستعانة الخ یعنی ان المراد بالابتداء فی کلا الحدیثین الابتداء

الحقیقی والباء فی قوله بسم الله وبحمد الله لیس صلة للابتداء بل هو باء

الاستعانة فیصیر المعنی ان امر ذی بال لم یبدأ ذلک الامر باستعانة

التسمیة والتحمید یکون اجذم واقطع ولا اخفاء فی انه یمکن الاستعانة

فی امر بامور متعددة فیجوز ان یستعان فی الابتداء ایضا بالتسمیة

والتحمید بامور آخر لکن یلزم ان لا یکون شئ من الحمد والبسملة جزء من

المبتدأ اذ لا یجوز الاستعانة فی الشئ بجزئه اذ لا یکون جزء الشئ آلة له

ويكون انما يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية نقله البيان ويلزم ترك

الادب باسم الله ثم جعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي

الكشاف كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يوصل المبدأ بركته

الى معنى التبرك وقد يتجه الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم

الله لا يعتد به فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه

نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا

بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد والعلم اقول

هذا اعتراض على هذا القائل وسيأتي الجواب عنه

لان ان الابتداء الذي باستعانة التسمية توجد في ان التلفظ بها

~~اخر...~~

~~...~~

الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه لذا الحال

في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بها الاستعانة بالبركة

الحاصل بذكرها وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كانت

الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه

متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالمرتبة

وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير

الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان

الاستعانة

(حاشية) اما من جهة الدعوى بالجزئية ولزوم ترك الادب فالتلبس اولى من الاستعانة هوادي ... لكم الادب

(حاشية) الحمل على الاستعانة وانما قال لا لا فعل ولم يقل لا فعلا لان الآلة بمعناها ليست حقيقة فيتوقف عليها وجود الفعل فيتقدم بانتفائها فافهم هوادي

(حاشية) بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانة فرق ... الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ صح

الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآت الصناعية من حيث ينقطع
الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي كالة
وقع منه الاستعانة بها العدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها
قوله او للملابسة اه اي ويجوز ان يكون البا في الحديثين للملابسة
والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال
لم يبتدا متلبسا باسم الله وحمده يكون اجذم واقطع اي
لو بدا ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر
متلبسا حين الابتداء بها يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى
ان الملابسة الى دفع اعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس
بها حين الابتداء محال لان التلبس بها لا يتصور الا بذكرهما معا
وذكرهما معا محال فلو ابتدا حين ذكر التسمية والتلبس بها
لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية
وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال
وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون
ذلك الشئ جزءا لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر
الشئ جزءا قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط

ا بالكتاب ا ابتدئ

بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل
الحمد ملاصقا بها بلا توسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء آن
تلبس المتبدء بها اما التلبس بالتحميد فظ لان آن الابتداء
بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد
لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونه المذكور قبله بلا توسط
زمان ولم يرد الحشي بقوله آن التلبس بها آن الابتداء آن المصاحبة
والمقارنة بها حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد
زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما
قبل التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتها ومصاحبتها في آن
واحد قال الحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع ان الظ ان المفهوم من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة
المبتدء او المبتدي بها لا ملابسة الابتداء بها اقول ذكر الشيخ
المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا الملابسة
نوعان احدهما الباء التي توصل الفعل الى مفعولها الا بها نحو مررت
بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب من زيد جعل كانه ملتصق
بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنصوب
بفعله اذا كانت لتفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت
بزيد

المراد ان آن لا ابتداء آن التلبس بالحمد بعينه وآن التسمية ايضا لشدة القرب بين الآنين هوادي

اي فاعل الفعل

لم يرد بها ان الابتداء اذا اريد بها الملابسة وان لا تكون للملابسة بل لتعيين الهلاك هوادي

6

بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلوا البا ليعلم ان امساكك اياه
كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق
على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة
تستعمل بمعنى الايصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة
والمباشرة بمدخولها كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول
واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور
الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه ... وتعلقه بمفعوله
حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع
الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدا غير
مناف كما علمت في امسكت بزيد ان المجرور فيه بعض
الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وربما ذكره بقوله مع
ان الظاهر الى ما قول قد علمت ان المراد ان تلبس المبتدئ لا
ان تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدئ ملابس بالابتداء
فالابتداء ملابس بها فكيف ما ملابس بها واعلم ان ما ذكره
المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل
على الملابسة التبرك بها كما هو المفهوم فلا حاجة الى الحمل احدهما
كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدي

بان لا يكون ذلك الفعل
مما يتادى
... في قوله ابتدأ الكتاب
بالحمد مثلا ان يتعلق
الابتداء بالحمد على ... بالحمد
... بالجزئية ... الابتداء
الجواب ان اراد بالجزئية
جزئية المجرور ... المقصود فهو
غير مناف ... الاستدلال
وان اراد جزئيته من نفس
الابتداء فهو غير لازم
كلام ... فهم ... اول

ما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والأكل وهنا
قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على
الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان
المحشي لم يعلل جزئية التسمية بل اوجب ان لا يجعل جزءا لئلا
يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت
المذكور محل تردد اذ ليس المتلبس بها التبرك والتيمن بها ولا
مدخل في هذا للجزئية والخروج فان المحشي المدقق معنى كون الابتداء
ملابسا بها ان الابتداء وقع حال كون المبتدئ بحيث كان اوقع
الملابسة بها وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى
ان قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء الى ياباه عن هذا التوجيه فانه يدل على
ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي بان يكون
المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس
بها ان زمان الابتداء زمان المتلبس بها الا ان آن الابتداء الذي هو
بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق لآن الذي هو آن التلبس بالحرف
الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان
المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس بها كما لا يخفى
لكن قوله نعم الى يابى عن هذا التوجيه ايضا الا ان يقال الباء صلة التوحيد

بعنى ... لا يكون الابتداء الذي ... من الاتصال
بخلاف توجيه ... ما

يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة للايصال معنى التوحيد اليه
والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان البا للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي
او للالصاق مأخوذة من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا
هو الظ لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة
لان معنى التوحيد المتعدي بالبا الانفراد والاستقلال بمدخولها
انما يقال توحد برايه اي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات
المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله
به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن
اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه وللانفصال بمعنى
الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة للذات بل مجرد
الاستقلال وان امكن اعتبارهما قوله او الذات الجليلة
على نهج حصول الصورة اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل
عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان
ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية
انتهى قال بعض الافاضل هذا المرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله
او الذات الجليلة الماهية اما لو كان المراد بها ما يقابل الصفة

بيان لما نقل عنه

سمعه وهذا المعنى الاستقلال والانفراد لكنه لا يصح فلا يحتاج الى العدول الى المتوحد ملاحظة التغير منه

سمعه بالذات

اعني الماهية المتشخصة الكلية القائمة بذاتها فلا اقول لا معنى ح لكونه
تم بالتوحيد فيه اذ كل احد منفرد بذاته المتشخصة فينبغي ان يكون المراد
الماهية الكلية وبه تم الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون للملابسة
الحاصل للفعل بدخول الباء حاصل قيامه به لا الايصال اليه فالجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فح معنى المتوحد بجلال الذات المتصف
بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لاح من ان
معنى الصلة ايصال الفعل الى بدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس
فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه
التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال المحشي العصام من انه بقي ههنا بحث
وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان تكون للملابسة
سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة مسببا
لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان
مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق ومعنى
الظرفية وظ ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا
ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله فح اي حين اذ كان الباء
للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ
فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون

8

وان كان بحسب الكيفية فانه هو الدخل

صنع كما في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير

بحسب الظم ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف

فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد

من تجريد عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد

على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل

فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل

على تقدير الملابسة التكلف كما في قولهم تورع فلان اي اختاره

على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان

يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة

يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة

الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به

نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة

وانما قابله بهنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف

انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليس معنى التفعل حقيقة عند

ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان

الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل

من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا

معنى مستقلا ان التكلف الصيرورة الصيرورة مع التكلف

وهو الاغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا

قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر ههنا معنى خصوصية كونه بدون

صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع فلذا

فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحشي المدقق

فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله تفرد المولد

بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان تكون

الباء للالصاق وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون متصف والاتصاف

المتوحد اي المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات

والصفات بلا مدخلية الغير مع ملاحظة جلال الذات نقل عنه

وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية وبها كمال

الوحدة واما على تقدير حمله على الكون ذا الصنع فانه يلزم ان يكون

لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون

ذاتية وكذا الاصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي

موافقا لنظم عباراته وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه ان

معنى قوله نحو اي حينئذ لكان تقرر انه يجوز ان تكون الباء صلة

او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة

مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين

واما

وجه الدفاع ان المراد بالقرينة اللزوم لا تفرد وهو متفرع بالمعنى المتفرع وهو يكون الشيء متفردا بالاخذ ونحوه

حاشية: اي مع ان يكون متصفا بالذات وعلى التقدير الثاني جلال عين الذات المتصف بالوحدة

بمعنى ان جلال الذات عين الذات والكمال عين الصفات ... (هامش)

فالانه يلزم ما لزم في جلال الذات

واما لاستخلف ولا لاستحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة

اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان تحمل

على الكمال كما في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال بدون

الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف

فظ واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي

اي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد

مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث

فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على القديم

واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد

بجلال الذات على تقدير ان تكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة

الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم

شركة الغير في جلال ذاته الجليلة او ذاته او الاتصاف بالوحدة الكاملة

مع ملابسة جلال ذاته على تقدير ان تكون للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف

محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه مع ظهور كون الباء صلة التوحد

لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل الكمال صيغة التوحد على الكمال

واما ثانيا فلان قوله باى معنه اباه لا يخفى على ذوي الفطانة اذ المكاشف

ان يقول وصيغة التفعل بدون التربيع واما ثالثا فلان قوله بدون

بدون صنع مع تقوية بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد

يصير مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل الصيرورة واما

للتكلف بل يحمل على هذا التقدير لانا لا نم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال

منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة

مع الصنع بل المعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تنبيه الحج

دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تع على الصيرورة

بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا

فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تع عليه

واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة

الى معنى التوحد على ان تكون الباء صلة يكون ما سيق من قوله فمعنى

التوحد علي لال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات

الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية

على ذلك التقدير تكلف بارد لغاية البرودة ثم قال حملها تجوزا

على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى

وفيه ان حملها تجوزا على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل

بتجريده عن بعض المعاني فتكون حقيقة قاصرة وليت شعري

ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير

الحمل

[illegible]

منشاها
الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل
ذاته وعلى تقدير الكمال للمتصف بالوحدة الكاملة وهي التي يكون
الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها لا الحمل
على الاول اولى لانه حمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه
مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تامل **قوله** الاولى كون الضمير
اعلم ان الاحتمالات هٰهنا اربعة لان الضمير حججه اما ان يكون
الى الله تع او الى النبي عم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة
الساطع الى الحج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى
تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر
الانبيا اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله
اى المعجزات الدالة على صدق الانبيا فان الحجة انما يقال
باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء
على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول
فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا
بساطع من جميع الحج او بجميع الحج الساطعة لكن عبارة المحشي
انه ناظرة الى تقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تع واضافة
الساطع الى الحج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا

اى واما باعتبار افادة البيان فيقال بينه وفيه اشارة الى وجه حمل الخيالي الحجة على الآية مع كونها اعم اذ المراد بالآية المعجزة لا العلامة حتى تكون اعم خالد

ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل
اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح
بان نبينا عم مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من
فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج
التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ ساير الانبياء مؤيد بحجة
ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه
او تفضلهم عليه ولذا فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله
فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه
على تقدير ان يكون الضمير لله افادته ان آية نبينا اعظم من آيات ساير
الانبياء انما تم اذ كان في العبارة اشعار بان ساير الانبياء لم يؤيدوا
بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه
اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الكثير فاشعار العبارة
اشعار بان ساير الانبياء لم يؤيدوا بامثال بها ظاهر لان المتبادر من
الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما تقول
هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل
عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي
المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات ساير

الانبياء

الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجج كل
واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج
نبي آخر ونحوه فكانه قال بساطع جميع حجج الله تعالى التي اكرم بها سائر
الانبيا وليس المراد كل واحد واحد من حجج الانبياء مطلقا ولا
كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد
بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه ح لا يفيد
سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمعتمد هو الاول على ما نقل
عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله بها ما تعز
فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة
الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج
التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج
الله التي جاءت بها الانبيا واما عدم افادته ح لسطوع جميع
حجج نبينا فلا يضر لان المقصود المدح واظهار شرف مرتبته على سائر
الانبيا وهو حاصل لانه حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعضها
بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبيا ايضا على ذلك
قوله ليفيد ان آية الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله
فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم فانه ح لو لم يحمل

افراد

من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لافيد المدح واظهار مزيته على
سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل قوله اما على تقدير توهم اما
او على تقديرها اما الوقف بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم
العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها في
امثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير انها مقدرة فيه
وتعمل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة
كلا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره وتبعه من جاء
بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد
الفاء امراً او نهياً وما قبلها منصوباً كقوله تعالى وربك فكبر والاولى
ان تعلل اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ
الرضي في قوله تعالى فاذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا بطريق
تعويض الواو متعلق بالتقدير فلا يجوز الجمع بينها وبين اما
لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب
كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما
على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان
ان جملة الحمد والصلوة اخبارية او لان الاخبار بالحمد يستلزم
الحمد والصلوة يدل على تعظيم واما لعطف القصة على القصة
والجامع

في الكلام

الواو تقتضي الربط والجمع
القطع والربط فلا تجمع الواو
واما فالا

الاقتضاب
وهو الاقتطاع الانتقال
مما افتتح به الكلام الى ما يلائمه
كقول ابي تمام لو رأى الله
في الشيبة خلة جاورته الابرار
في الخلد شيبا كل يوم تبدى صروف
الليالي اه

والجامع ان السابق تمهيد للتاليف وهذا بيان لسببه والظرف
معمول اقول المفهوم من السياق كما وقع في عبارة المفتاح حيث
قال واما بعد فان خلاصة الاصلين ذكر بعض المحققين انه اذا
قصد بأما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان تقول بالجملة
فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع
في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة واما اذا كان من
الاقتضاب او فصل الخطاب كما نحن فيه فلا يجوز
القواعد جمع قاعدة وهي الاساس اه يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى
اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام
الجزئيات قوله لان العقائد اه حاصله ان العقائد سواء كان
العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة
الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب
ان يوخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد
عليها والا كانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح
للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه
الله تعالى عنها وامثالها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على

هذا اعتراض على الخيالي وبينه فيجعل الواو للاستيناف مفيدة توكيد معنى اما هذا ملخص

على الكتاب والسنة بان الكتاب والسنة اساساً لها والحال ان ثبوت
الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجوداً قادراً
ومريداً وعالماً ومرسلاً للرسل ومصدقاً لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت
الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساساً للكتاب والسنة
اللذين هما اساسان للعقائد الكلامية نقل عنه فان قلت
اولاً ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساساً لها يقتضي
كون الشيء اساساً لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية وثانياً ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس
اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام
فاساسها اساسه فالكتاب اساس العقائد فالقرينة الثانية
تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولاً الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد
يجب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب
ذاتها وثانياً ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات
وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان
سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساساً لاساسها من حيث
هو اساس فليتأمل انتهى فما ذكره اولاً ابطال للتوجيه المذكور لكونه

لان اساس الاساس اساس

لان الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقائد ينتج من الشكل الاول الكتاب اساس العقائد ولا حد

فالقرينة الثانية مثل الاولى فيكون الكلام في كمح

والا لما اكن ان يكون بحث مسائله لا بعض اساساً لبعض يتوقف على بعض احمد ... انتهى

اساس الكلام

اي الكلام

اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقايد على ما
ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان
يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا لم كانت المسائل الاعتقادية لجميع مسائل الكلام
فيلزم ان يكون بعض العقايد اساسا للجميع ومن جملة الجميع
ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله لان
العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة
الى انه كما يلزم اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه
وذلك لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب
اساس اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه
وما ذكرتم ثانيا ممنوع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس
العقايد لانه اساس للكتاب الذي هو اساس العقايد واساس الاساس
اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس العقايد فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب
والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن
الاعتراض الاول بان نفي الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف
الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف
على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية

[illegible]

اي [illegible] العقايد وهو الكتاب كما تقرر في اصل الكبرى

مبادي تلك المسايل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشي لنفسه لكن
لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة
انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه على ما
سيجي واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس
باعتبار مباديها دون نفسها تحكم ولذا جعله اساس الاساس باعتبار
مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقايد
لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر
نظرا قال ولو سلم اه اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق
لان العقايد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة
فيه قال الفاضل المحشي في توجيه المنع لا نم ان الكتاب لا يتوقف الا على
المسايل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب
بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق
يعجز الموجه لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسايل الكلامية اصلا فلا
تكون اساس اساس العقايد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه
خارج من طوق البشر واما كونه من الله تع فموقوف على ثبوت انه موجود
قادر مريد متكلم وسيجي تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض
الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقايد

بسند

فيه توقف علم الكتاب والكتاب موقوف على ... من حيث ذاتها فالازم توقف العقايد من حيث الاعتقاد عليها صح

لبعد ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس
العقايد بالذات بل بالواسطة بمنع المقدمة الثانية اعني والكتاب
اساس الكلام لبعد ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا البعض
مسايله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية
لتوقف بعض مسايله عليها بل الكلام اساس لنفسه لتوقف بعض
مسايله على بعض آخر منه ولئن سلم كلا المقدمتين فاساس
الكتاب هو نفس العقايد والكتاب اساس العقايد من حيث
الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لا اساس العقايد من حيث هو
اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت واعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراده
بقوله فليتامل **تنويل** ففي هذه القرينة ترقي في المدح تفريع
على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة
ففي هذه القرينة ترقي في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع
والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما
ايضا مبنى للاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى اولا
وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفها
عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة

اذ لا يصدق عليها اساس اساس عقايد الاسلام قال الفاضل المدقق

وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب

والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي

بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد

لو كان تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من

القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر

بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس

غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال

يعني المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية

والنقلية المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل

والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك

العقايد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث

النظر جزء منه على ما اختارها المتاخرين فيكون اساس اساس

العقايد قال بعض الفضلاء انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث

جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا الكلام القدماء مع ان المختار

فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقايد الاسلام وايضا المبين في

الكلام في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها

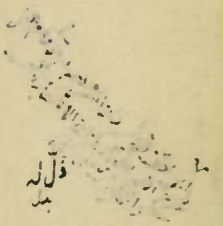
فاعلى

15

فاعلى العلوم ما يتبين فيه نفسها والالزم ان يكون المنطق اعلى من
الالهي ولم يقل به احد وبه صرح فذكس كهم في الحواشي العضدية قوله
بناء على ان مباحث الخ الاولى ان تقرر بناء على ان مباحث تلك الادلة
واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي مع العلماء وبعد ان تيسر يلزم ان يكون اه
يخطر بالبال في توجيه عبارة الشرح ونرجو ان يكون هو الاظهر ان المراد
من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقائد من مباحث
الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد
لانها مبنى فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشرح
وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله
اي علم يعرف فيه الخ اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته
قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم
نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد العرفي وفيه ان المعتزلة لم ينفوا
الصفات بمعنى عدم البحث حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد منها
دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات
فيصدق على كلامهم انه علم يتعلق بالتوحيد والصفات
لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على
ذات الواجب قوله فنسبة الوسم الخ حيث قال الموسوم بالكلام

قيل هذا ناظر الى التوجيهين معاً يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بعلم
قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي
انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض ينشاء منه وهو انه اذا كان
علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام
بل الواجب ان يقال الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام
فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي فدفعه المحشي بقوله
فنسبة الوسم الى لفظ انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منها علما
له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة
عطف البيان كما يقال جاني ابو حفص عمر الموسوم بعمر قوله
من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح انها يطاع لها
دين يقال دان اي ذل واطاع ومن حيث انها تملى يقال امللت
الكتاب وامليته اي كتبته وفي اضافة العلم الى الملة والدين
استعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار
العلماء والعمل شان الانقياد وفي تاخير الدين عن الملة اشارة
الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث
انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من

الناقص



الناقص قوله سميت اي دار السلام مركب اضافي سميت الجنة بها اما
لان اهلها سالمون من الآفات او لانهم يخاطبون بالسلام وعلى هذين
التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء
الله ثم اضيفت الجنة اليه تشريفا لها كما قال بيت الله للمسجد
الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم
هو الذي منه السلامة اي في المبدأ وبه السلامة اي في المعاد او معناه
ذو السلامة عن جميع النقائص قوله وجه تخصيص اه يعني اذا كان
السلام من اسماء الله تم فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون الحق
اسم آخر ظ لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلامة
نفى كل منها من السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء
يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض
فيجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المعرض بمائل
كشحه فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمال واحد قوله ولما تعدد
من المتبوع نقل عنه هذا جواب عن سؤال وهو ان الاعراب للتابع
يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه وحاصله
ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين
على حدة وعقب متابعة قوله بان الجملة الثانية انشائية يعني

ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت للانشاء والجملة الاولى اعني وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بيحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كل منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه الخ يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه نعم كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل فيقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادي فان جعل ذلك لا الانشاء المدح ينقل الكلام الى عطف على قوله نحمدك وجعله انشاء الشرح بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة نحمدك حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة يعني

عطف

عطف القصة على القصة على ما بيّنه السيد السند كما ذكره ما نقلا عن صاحب

الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة

بين الغرضين فكلما كانت امتن كان العطف احسن من غير نظر الى

كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة

ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا

ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل

مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ

وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل

ووصفه بالدقة والحسن واتى بمثال اورده صاحب الكشاف

وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق

(ههنا اخبارية وانشائية)

وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح رد العطف

في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه

بعطف القصة على القصة لبنى من المعنيين على ما نص عليه الشارح

في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح

رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف

(من ذكرنا ان في عبارة التلخيص او غيره)

مع وقوعه في القرآن نحو ما ويلهم مهدهم وبئس المهاد تو ورد لبعض الفضلاء

ورد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه

يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع وهو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ واما على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم نؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما ان التي خبرها فعلية فعلية بحسب المعنى كيف ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الحاصل وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل قوله ثم قال ايضا يجوز او نعين ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الله وان كان اخبارا لكن لا محل من الاعراب لو قوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي لا محل من الاعراب

وهو نعم الوكيل

والمقصود انشاء المدح وهذا اخبار عن انشاء المدح والمقصود بين بذا

تم وقوف ...

الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة ان
يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل
من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة بالذات
فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات
التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل البعض على البعض كالمفردات وعلى
هذا بني وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس
فيجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب جملة نعم الوكيل على حسبي
بلا تاويله بحسبي لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشيته
المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره
اي رجل جيد فح لا اشكال في عطفه قوله ويدل عليه جعلها الخ اي يدل على
ان عطف الانشاء على الاخبار الذي لا محل من الاعراب جائز قوله نعم قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو
اخبار لا محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان هذه الواو من الحكاية
دفع لتوهم انه لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا فيكون الواو
بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون
عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو في
الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز

ان يكون من الكلام المحكي بانه لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا
محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وشأن هذا
التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه
مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله
وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور اذا كان القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة
المفرد الذي وقع في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد
القول على ما يشهد به قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة
الانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهي خبرية قوله ورد عليه اي
على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز
ان يكون الواو من المقول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير
المبتدأ اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ
لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء
بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال واشتغال
الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وما
ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما

اي لا يعد التعرض

على سوء

تاويل

كم من ... وجه

تاويل بعيد والمشهور تقدير المخصوص بالمدح موخرا وعلى هذا يكون
من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي
ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على
الخبر عاد في حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر
لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى
تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في
المعطوف مقدما اي وهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من
عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون
المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعيته ولا ينهض قوله
ويجوز عطفه اه اي يجوز ان يكون الواو من الحكاية ويكون
نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ
فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد الا انه يخرج يكون
مؤولا خبرا على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد
اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية شرح التلخيص
لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو
من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا
مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون

الحكم

قوله ويجوز عطفه على الخبر المقدم صح

قالوا حسبنا الله

من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نفيا عنه
الا تقدير المبتدا يبطل احيانا الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم
فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطوفات
على الاخبار فما لم محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو
من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله
قطعا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض
ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التجربة
اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع بجريانه في حسبي
ونعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة
الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق
على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين
واعلم انه تحقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع بعينه
او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هو مورد الايجاب
والسلب وانه قد يطلق تصور هذه النسبة في نفسها
من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل
باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او

او الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية

ايضا لنسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى

سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها

او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فيها فهو الشك وان اذعن بحصولها

او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين

فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوران

احدهما التعقل المنفيض والثاني تخيله والثالث تصديق فقد ظهر

ان المعنى الاول ليس مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشى المدقق

حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قول النسبة امر الى آخر تعلق

امر بآخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب او السلب بمعنى

الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب

او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة صرح بهذا الاطلاق الشارح في شرح الشرح فان

معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة

الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد

قدس سره انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق

والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة

ظهور ان النسبة هو التعلق من قوله باعتبار انه تعلق اه وظهور انه الايجاب الوقوع والسلب اللاوقوع من قوله تعلق الثبوت او الانتفاء اذ ظهر ان الثبوت هو الوقوع والانتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب

قوله بمعنى خبرية قوله اول الحاشية بمعنى ان النسبة واقعة له وقيد الثبوتية مستفاد من قوله فالنسبة الثبوتية يتعلق اه وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة او لا حصولها في نفس الامر

اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم
بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا
فما ذكره المحشى المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها ليشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التى
يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية
لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك وقوعها فقط ايجابا
او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان لذلك ليس
بشىء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس للقضية سوى
الوقوع واللاوقوع وهى النسبة التامة الخبرية فاما النسبة
التقييدية المغايرة لها فمما لا اثبات لها والا لزم ازدياد اجزاء
القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح
الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة توجيه الكلام
نحو الغير وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواه والمراد به
ههنا اما الكلام النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو
دال عليه صرح به السيد الشريف فى حواشى العضدية وسواء فسر
الخطاب بما يقع به التخاطب اى من شانه التخاطب فيكون خطابا
فى الازل

(هامش: ليس م — الصحيح علمية)

في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات

الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك فان الكلام الذي يقصد منه افهام من

هو متهيئ للفهم فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب

حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما

قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه وان اريد به

ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة

وح يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من

افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد

حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا

لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة

يتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان

كانت صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب تعدد

المتعلقات فلا يكون خطابا واحدا متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال

المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وهو تنزيهاته ومعنى

الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب ح

او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او [illegible] بدونه

وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا

[margin: ان المتبل]

[margin: لان التعلق بفعل واحد يكفي للصدق]

[margin: كفعل عبد الله وما علم انه]

القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعـ والله خلقكم وما تعملون فان قلت اذا كان الخطاب حـ في الازل متعلقا بافعال المكلفين اقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب العلم حال الوجود وسيجي ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به لمطابقة المثال ظ وان كان المراد ما وقع به الخطاب كالفعل فالحكم حـ هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حـ مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا انسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا انسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشـ في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو

كان

والاباحة
وانما قوله حيالي فالوجوب والندب الخ
دخول المحقق [illegible]
اشار اليه

كان المراد هيهنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية

لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل

بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسايل علم الكلام

في العلم بالوجوب واخواته من حيث تعلقه بالاعتقاد او لعبير معنى

قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية

علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالاعمال بالاقتضاء

والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم

علم الشرايع والعلم بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى

(التعلقية)

ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى

التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في

القرينة الاولى كون تلك احكام معلومات له كما هو الظاهر السابق

الى الفهم لانها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله كما انها لا تستفاد

الا من جهة الشرع ولما لم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها انعقدت

ذلك الاسم بمعلومات بكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى

ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم

فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يجعل معنى التعلق في الثانية

كونها بعضا من معلوماته فتعبير المحشي والعلم المتعلق بمعلومات

عبارة المحشي فيما نقل عنه كون معلومات العلم تلك الاحكام الخ وهي اوفق بالمتن وهو اثبات لزوم انحصار الكلام في الوجوب واخواته فالاولى التعبير بما او اضافة المعلومات الى ضمير العلم ليفيد العموم المقرر في الجمع المضاف لانه يظهر المراد حمل المحشي على ما صنع الخ خالد

فتدبر

وهو واضح خالد

... الا استطرادا

والا لسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها فانه يلزم الاطلاق ... التعبير معناه ... ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة ... في كلمات الا من جهة الشرع

تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام
في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة
وهي مثل قولهم النظر في معرفة الله واجبة ومعرفة الله واجبة في التعبير عنه
بما يتعلق به في غاية السماجة قوله واستدراك قيد الشرعية لان اخذ
الخطاب المضاف الى الله تعالى في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف
في دفع الاستدراك فيحمل على التجريد في الاول اي لفظ الاحكام عن
الاضافة الى الله تعالى وتعالى الخطابات الشرعية او السكاكي في الثاني
اي لفظ الشرعية تاكيدا لانه الفرح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا
للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله
فالمراد يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني
النسبة التامة الخبرية وتوجيه انه لم اذ يصح حمل العلم في قوله العلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل
واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل او نفس المسائل او الملكة
الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث
تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتي فيه الوجوهات
الثلثة بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي
الخ
وسموا

زعم ان الاحكام ... الى التصديقات
وعلى التقادير الثلث لزوم الاغتصار باق

ويسموا ما يفيد معرفة الاحكام الى ان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لو اريد الثاني

لافادة معرفة المعقوليات قوله او الثاني يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو

ادراك تلك النسبة فح لا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى

علم الشرايع او العلم المتعلق بالثانية الى عبارة عن المسايل فالمعنى المسايل

المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع او العلم المتعلق

بالثانية او عبارة عن المسايل فالمعنى المسايل المتعلقة بالادراكات المتعلقة

بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسايل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد

يسمى علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان

عبارة عن الملكة فانه يطلق على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى

الملكة الحاصلة من تلك الادراكات او وح يكون التعلق تعلق المسبب

بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات

وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسايل او الملكة اذ في حملهما

على التصديقات يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات

المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما يقع منها يسمى علم الشرايع

ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد

او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى

التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرايع والتصديقات

اى على مذهب الامام يجعل التصورات
شطرا لا شرطا كما هو مذهب
الحكماء فيكون من قبيل
تعلق التصديق بمتعلقه عند
الامام بالتصديق
علام عند
الحكماء

المتعلقة بالاحكام الاعتقادية سيما على التوحيد والصفات وهذا محصل ما نقل عنه

وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق اذ لا يخفى ان جعل اجابة التصديقات

متعلقة بما هي متالفة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على

مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين

اى سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع بان

لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه

لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن

الفن لان وجوده تعالى وعلمه وتوحيده وغيره ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب

اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض العقل فيوقعه في

المهالكة كما للفلاسفة خلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقيني

فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد مطلق الحكم اى ان اريد به كون الشئ

منسوبا الى غيره على اي وجه كما قد عرفنا الامر في صحة التعلق في كلا الموضعين ظم

اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين

بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد

من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لان المقصود منها اما ح الى التاويل

في قوله بالاعتقاد واما ما قاله الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد

بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق

دمو ثبوت

اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الا زهو الادراك فليس بشىء • اذ لا شك فى صحة
قولنا الادراكات التى يتعلق منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والعقائد
فان غاية العلوم الغير الالية حصولها انفسها كما حققه السيد السند قدس سره
فى حاشية المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل يعنى اذا اريد مطلق التعلق فكما
انها متعلقة بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر
بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث
الكيفية فان الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس
الاعتقاد باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام
متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجزاء الاعتقاد
بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل
ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى
نفس العمل والى الكيفية لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد
وقع فى شرح المقاصد بعد لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى
من عبارته انتهى وما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض
الذاتية للعمل لا تصحيحه او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله
وتعلق عامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد
او الاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله لتعلقها بالعمل من حيث

الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم
الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى برهانه يلزم ان لا يكون
الكيفية عبارة عن الاحوال المنفية في الفقه ا قيد الموضوع وتتمته لا يراد بها
ان تعلقها به من حيث انه يثبت لها الكيفية وانه من عوارضها لا من
حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله فان اريد به الحاى وان اريد
بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان
يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية للعمل
طرفاه او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة
فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة
للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة
الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق
بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية
وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد
في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة
كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين
في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة
بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ثم لان المعتقد هو

نفس

25

نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين

ولا [illegible] مما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فتح فيه اشارة الى

يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق

بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة

الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان

المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها

مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على

انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا

المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد

ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في

الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى

لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يثبت

له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اي ليس موضوع تلك

المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار

نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فاذا يرد

ما ذكره الفاضل المحشي ان موضوع العلم اعم من

موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون العمل عدم

كالوقت والزكاة

في ثبوت وفرضيته

وقتيا وثابتا وجوبا وافتراضا

نوعه عمل او عرضه بحث وجوب

المسئلة مراده

فيه قلب وعبارته موضوع

كونه المحمول العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه

قوله كما ان قولهم الستة اه قال الفاضل المحشي الستة فعل المطلب فيكون موضوعه الفعل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والازم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة واخلاف في الفقه وليس كذلك فحج لا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي اه جواب عن قولهم ولانهم عدوا اه يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا

قوله وبالجملة اه ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويله حتى يرجع موضوعها الى فعله كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف اه الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور

اي باعادة الجار فلا يرد ما قيل سح

ليس

26

ليس بمقدم لان المعطوف والاني المعطوف عليه فان المعطوف
والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فاعل تولتم بالشانية اه ومع
عند المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم
مرفوعا خبر مبتدا محذوف اي العلم بالشانية المتعلقة علم التوحيد
والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي يسمى العلم
بالشانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة

قوله الاحكام الشرعية النظرية اي ما يكون المقصود منه النظر
والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصود منها العمل

قوله ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نم ان
حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل
الكلام اوردفيه بطريق المبادئ وتكميل الصناعة ولا يخفى
ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له
يثبت له فالاصوليون جعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة
لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة
مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين وهو الكلام واصول
الفقه لكن بجهة البحث متغاير لانها من حيث انه يتعلق بها انما
العقايد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث يتعلق بها الاحكام

وجه تكون العطف على معمولي عاملين والمجرور متقدم صح

علم الاصول

الاستنباط م

الفرعية والاخبار والنزب ... والكلام

مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث
استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اه
اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث
اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا انما
عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا
او ذات الله وذوات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقايد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض من الكلام ليست فى الشهرة بمثابة
المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تع
وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة الى ان الصفة المطلقة اى غير
المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا
لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا
من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل
مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة
تلك فى الشهرة قوله ولذا اه اى ولاجل ان المراد من
الصفة المطلقة الصفة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث
الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله تع ليس بجوهر ولا عرض
ولا جسم

لكن

شهر .. .. ..

والاجسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة
والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها بحثا على
حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال
راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات
الوجودية الغير الذاتية والنبوة بعث الانبياء والامامة بعض
نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
على ان الامامة اه علاوة على قوله فلان الصفة
المطلقة اه اى على انا لو سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية
الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها
الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا
الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعها الى صفة من صفاته
تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال
الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الش
في اخر هذا الكتاب مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات
والافعال والنبوة والامامة فيصح ان تكون مباحث التوحيد
والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا
مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من

الصفة
الفقهيات لادخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية
على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة فههنا انه ليس علاوة بالنظر
الى قوله وان يرجع الكل الى صفة ما حتى يكون لاثبات كون الصفة
المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة
متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها
من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت
جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الهواء والطاعنين
في بعض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في
التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد
انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق
لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية
يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا
بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من
غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان
ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاع بين
الناس

الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات
باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى
تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب
بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو
العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى
تقدم درج مباحثها بالنظر الى الجمعة والدرج بالنظر
الى الكل لكونها من المقاصد واندفع ما قاله المحشي
الدقيق انه بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها
من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد
من كلمة انما وقول الا عند بعض الشيعة منافات اذ هي
في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت
من مقاصد الكلام لما ذكرنا دون الا عند بعض الشيعة
فان مرجعها عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد

انما ان نصب الامام النقيضة
بالصفات المخصوصة
واجب على الله تعالى
فيكون عندهم من ...

قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن
ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما اشعر به عبارة الفتاوى
السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام ٨ قوله لما اهملوه
الى لانهم الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين
فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة
لفعلوه كذا نقل عنه وحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكنهم لم
يدونوها لان الارشاد حصل في ذلك الزمان بدون التدوين
لقلة الوقايع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله
قرب العهد ولقلة الوقايع ؟ وعكسهم قوله للاهتمام اي الاهتمام
بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل
وورود الحكم ابتداء لافادة لا يتطرق اليه الشبهة من اول
الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة
من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم ومثل كون الغرض
متعلقا بالسبب لا الحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه
مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما يتوهم
من عدم الشرف اشارة الى ان الاختصاص اضافي
بالقياس الى ما توهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين

وجه

لا حكام الشرعية

اه الاهتمام بالعناية

وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من اتباع بعض تبع التابعين فان مالكا رحمه الله ثم ممن تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعيه كزهري والانصاري عن مالك قوله الفقه معرفة النفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله المعرف ههنا هو المسائل فان المعرف بالتعريف المشهور علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي الفقه في عبارة الشيخ هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسمو المسائل التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما فيد المسائل بالمدلة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك فهو

كالزهري

يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل صح

ما دق يحصل له العلم بحكم ذلك الخبر علماً مستنداً اليه ان نقل

عنه ثم يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة اعني

بعض النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فقط

واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على

تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة

الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة

العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية قوله

ولك ان تقول اه اى لك الشان تقول في الجواب عن السوال

المذكور المراد بما في قوله ما تعبد الاحكام العلم الكلية مثل الصلوة

واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام

الاحكام الجزئية المخصوصة لشخص دون شخص مثل

الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فانها

تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية

المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته

وملائمته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي هذا التوجيه

وان كان صحيحاً في نفسه لكن لا يناسب ما ذكر فيما بعد من

قوله

ارتقى بتبرا لنفع المشهور

وهو ان يحمل اجمالا متعلقا بالمعرفة لا بالادلة

قوله معرفة الادلة اجمالا الى كما لا يخفى اقول سيأتى لك ما يدفعه اصوالية
في بيان ذلك القول فلا تذكره بقى فيه اشكال وهو ان الماخوذ
من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشى
المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة
منها فيكون جزئيات تلك الاحكام ماخوذة منها بالواسطة
واجيب ايضا بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن
ضمير نفيد فالمعنى هو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة
الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا
عن ادلتها التفصيلية نفرها فلا اشكال بقى شئ وهو ان هذا
التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن اى فائدة فى اعتبار
افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف
فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف الى اه بان
يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق
بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به صفة
لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة ملاحظة
ومآله افادة الاعتبار الاول لا الاعتبار الثانى
فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد

بنفسه صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من
حيث انه امر يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويليق به وجعله
افادة قيامه به لخروجه من القوة الى الفعل مع الايادة قال
المحشي المدقق ان ذوات التصديقات من غير اعتبار حصولها
في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها
فيها مفادة انتهى وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة
العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في
النفوس الانسانية لا تكون علوما وايضا لا معنى
عن حصولها لافادتها مع قطع النظر عن حصولها
فيها لحصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري
تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال
ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل
واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير
الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية
الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني
فتدبر واما جعل المعرف اي جعل المعرف بقوله
ما يفيد معرفة الاحكام او ملكة استنباط المسائل

في بيان المغايرة الاعتبارية بين المفيد والمفاد

عن

كما صرح به الشارح في بيان الحمد

عن ادلتها هو استحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق
على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها
كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة
ارجح فيما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب
والفصول لان التدوين والترتيب الابواب لا ينصاف الى
الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه
نقلا عنه واما الجواب الاول والثاني والثالث فبلا يعه السياق
لا تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا فيقال كتبت
علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق
السليم انتهى ولذا قال في شرح التلخيص في بيان
قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظم هذا الكلام يقتضي
ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد
انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات
التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما
يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ورد
على قوله تقال كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون
المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول

الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الخ فان المقلد اعنى غير المجتهد
اذا طالع المسائل مع الدلائل حصل له العلم باحكام تلك
المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه
هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على حد
الفقه بانه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية
بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة
الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس
بفقيه اجماعا قال السيد المحقق في حاشيته فان
الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون غيره فقيها انتهى واندفع
ما قال الفاضل وفيه نظر لان الفقه على الاجوبة هو المسائل المدللة
او ان المقيّد لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما
المقلد فهو الذي حصل له المعرفة بالمسائل المفادة بلا دليل فلا يلزم
فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف
على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في
تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل
هذا الايراد يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان
المقلد

فهما لنا
اذ يكون الفقه
في ادلتها لم
يطرد العلم بالاحكام
اذ للمشغل كالمال
بما فرض المختص
بالعالم فاذا ابتدر
ما يختص المقلد
اذ يعلم الصحل الفضل

٧ ... ١٣١٢

المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك
الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون
فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد
عندهم قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وبجعل
الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية
المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة
الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية
مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد
اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم
قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا
فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فللانعقاد
الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راى المجتهد يجب
العمل به عليه قطعا وكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة
المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق
القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث
استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه

او وصله

قطعاً او تحصله الى العلم بثبوته قطعاً فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان
ظنياً كيف يكون العلم الحاصل به يقينياً لانه من حيث استفادته من
الدليل ظني وكونه يقينياً لانه من حيث يستفاد من خارج فثبت
ومعه وجوب العمل به

ان تحصيل اليقين من الامارات خواص المجتهد لانعقاد الاجماع
على وجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علمه اليقيني
لعدم انعقاد الاجماع على وجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا
يلزم كون المقلد فقيهاً بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة
على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ
~~يصير المعنى هو المسائل الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته~~
المدلة المفيدة لليقين باحكام من الادلة الظنية بالفقه
ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل العملية مع الدلائل لا تفيد
اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع مجتهداً الا يرى
انه لو ادى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى اليه رأيه بمطالع الاول
المسئلة التي ادى اليها رأيه اولا مع دليلها لا يفيد له وجوب العمل
فلا يفيد له اليقين بحكم بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد
اليقين به عن اماراته ما دام ذلك التصديق باقياً واما اذا ادى
رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله

واما

واما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى
الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير
وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا
من وجه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا
الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من
الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالب
المسائل ليست مقيدة باليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او
غير يقينية بل المقيد هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام
باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق
ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفاءها فعليك
بحاشية السيد السند قدس سره على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد
وتعريف الفقه **قوله** غاية ما يقال اه جواب عن الايراد السابق بقوله
لكن يرد اه وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى
بل ذلك بمعنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا **قوله**
والتوفيق بين هذين الاجماعين اي لا يعزب ان بين الاجماعين تنافيا
بان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون
المقلد الغير المجتهد بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى
العالم

لا فقيه الا العالم بالفقه والفقه المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة

غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه

معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة

فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم عن

اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها

قوله بملاحظة الحيثية اه فان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي

تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه

على ما صرح به الشارح التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالمدرك

يعني ان علم جبرئيل والرسول عليهما السلام بالمسائل مع الدليل بدون

حركة فكرية فان قيل لم لم يخرج بهذا القيد علم الائمة بالمسائل الفقهية قلت

لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله فان قلت لا يرد على اجتهاده اه

هذا التقييد الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد كما ذكر

في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال

بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بدونه واختلفوا ايضا فجوز البعض

الحمل على الخطاء والسهو ومنعه اخرون وقالوا بانهم معصومون

عن الخطاء والسهو في الاجتهاد هذا في الامور الدينية واما

في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو قوله تعريف الاحكام ببعض

ان المراد

ثم اشتغال المحصل بالمسائل ... العابر

عبر بعضهم عن هذا بانه يجوز ان يحصل لمجتهد واحد وفيه من حسن الادب ما لا يخفى

ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام غرادتها

بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لا العلم بطريق

الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة للمجتهد بالاحكام الذي لم يحصل

يعني ان يكون علم بجميع الاحكام الحاصلة لهم حاصلا بالاستدلال

فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه

يخرج عن التعريف فقه مثل مالك لثبوت لا ادري في حقه حين

سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل

تام من الكلام اي من السوال والاجوبة السابقة في قوله يفيد معرفة

الاحكام اقول تحرير السوال والجواب موقوف على العبارة فنقول

قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها

اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد

الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اي معرفة الادلة

حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة

الادلة التفصيلية التي تنوط بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية

لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة

باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها

متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها

وانه كاصيحي الخ

هذا الترجيه

ان الاليق ... ما قاله الفاضل انفا

... وبينه وبين

اي على وجه كلي

لحصول اجمالها لو ذكروا

في ضمن قولنا الاولى ...

ما

لكان أظهر والمعنى سمو معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة في الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا

معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا

وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بالاحوال الادلة اجمالا

لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديمة او حادثة

بسيطة او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية وغير ذلك

والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها

كقولنا الكتاب يثبت الحكم؛ واما لنوعها كقولنا الامر

للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع

عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن

وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول

الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام فان تلك الاحوال

اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم

انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة

الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال

ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط

الاحكام لا لما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف

المذكور

والمراد ليس هذا لانه معلومة افادة الاحكام

فالعلم بالاحكام الكلية يسمى باصول الفقه

35

المذكور هو العلم بعض التصديق بالمسايل والمعرف هنهنا نفس المسايل
فالمعنى سموا المسايل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول
الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي
للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية
وهذا على تقدير ان يكون تعريفا لها متعلقا بالادلة او نقول المراد
بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر
للوجوب او نقول معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية
للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب للاشتمال ان
العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك
للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة
الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال للادلة التفصيلية بطريق الاجمال
ا ر في ضمن القضايا الكلية اصول الفقه الجزئية وهذا على تقدير ان
يكون اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري
كاف وهو ظ ويمكن ان يراد الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة
الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يابى عنه قوله وقيل عليه
قلنا معرفة العقايد بعين يرد عليه الاعتراض السابق
من ان الكلام نفس معرفة العقايد ولذا عرفوه بانه العلم

بالعقايد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية لانا نقيدها

والجواب ان الموقف هرهنا المسايل والمعتبر سمو المسايل المدللة

التي تفيد معرفة العقايد الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك

في صحته فان من طالع المسايل الكلامية ووقف على ادلتها

حصل له معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها او تغاير التغاير

الاعتبارى كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشي واما

الجواب الثاني فلا يجرى ههنا لان العقايد الاسلامية

اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تع مثل الله تع عالم

وواحد وموجود وقديم ومحمد صلعم نبي صادق وغير ذلك

فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقايد الكلية يفيد العلم

بالعقايد الجزئية اقول قد يقال ما ذكر من فروع القواعد

والقواعد ان مبدئ العالم عالم وقدير وواحد ولو يا له

قول المص والمحدث للعالم هو الله تع الواحد القديم الحي

العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقايد

الجزئية مثل ان ذاته تع اى الجزئي الحقيقي عالم وواحد

وقادر بناء على انه مبدئ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة

واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد

العلم

36

ان ما بين صدق النبي صلعم
بعد ... انه ارسله فيعلم
... الكلام ... فيما يتبع ... ينبغي
ثم ... ٭

الدلم بان محمداً صلعم يجب التصديق به وقس على ذلك وفيه والاولى ان يقال
قولنا محمد نبي صادق يجب تاويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات
لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم
فمفاد الحق ان ما يقال تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية ككونه
سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته والقول
بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته
على الحواشي الشريفية على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام
ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها
وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا
كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه
لا يتصور عقلا بدخر ئية تستفاد منها قوله عادة في المواقف اه دوبه

السيد بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق كذلك
لنا علما نافعا في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه اعتبر الاشتراك
في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث النطق في علومهم كذلك الكلام
مورث لنا قوة الكلام في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر
الاشتراك في تلك الجهة فهو البصير وما ذكرنا توجيها للتسمية
باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما سيجيء والله اعلم الخ

في بحث تعريف اصول الفقه

بلغ

وجعلهما وجهاً واحداً ولعمري احسن غاية الحسن قوله باعتبار انه

لانه لو لم يعتبر ارائه الفوق للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق وجه
موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق
الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان
الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرض لها
ليس مختصاً بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان
نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضاً باعتبار ما يعرض
للمبادي فيهما ادلى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول انه
يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله او لا لضاع اما قيد الاول في قوله
اول ما يجب او ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله ثم
خصص به او لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه
كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول
ضايعاً لا حاجة اليه ولظهوره ترك المحشي وان كان هو كونه اول
ما يجب ان يعلم ويتعلم لكان ذكر وجه التخصيص ضايعاً
اذ لا اشتراك لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص
فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا للمجموع قوله
اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق

فيه

فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع ذكر

وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل

من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه

اول ما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق

وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام تمييزا له عما بان

عداه فقول الشارح ثم خص به الى على هذا كانه جواب سؤال يقال بما ذكرت

انما يدل على تخصيص الكلام به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان

لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا

فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل للمعنى الفعل المستفاد

من حرف التفسير اي تفسير الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيده به لانعدم

والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا اشتراك اه فقال اي فسر الاطلاق

بالاطلاق اولا اذ لا اشتراك اه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء على الفاسد

بالفاسد قوله واما احتمال التسمية الى اخره جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق

اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك

ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام

بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه

المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على

الذي في حرف التفسير زنتي
جعل الحاشية منوطة على
قوله اذ لو لم يقيده به
يعني انه تعليل
للفعل صح

الكلام تخصيصه ولم يطلق على غيره تبرا مع انه لم يتعرض في غير هذا

الوجه فعلم انه ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال التسمية بالغير بهذا الوجه

فعلم انه ذكر وجه التخصيص لرفع وهو انما يصح لو قيد بلا قوله والتسمية

بالكلام لما وقعت منهم اه جواب لسوال كانه قيل لم وسط وجه التسمية

بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما مع ان

النظم ذلك اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع

اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه

التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين فانهم تبعوهم

في تلك التسمية قوله اى الواسطة بين الايمان والكفر اه هذا

القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك

المنهيات جزءا من حقيقة الايمان والكفر التكذيب فمرتكب

الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس

بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي صلعم فيكون واسطة

بين الايمان والكفر عندهم وهو الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد

لما وقع في كلام البعض خالطا مذهبهم من عباراتهم من انهم

يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب

الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار

بتفرليس

يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة
بين الجنة والنار لتكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من العبارة
لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور
من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين
الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا في النار
عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان
يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى
يعلم الله بالاشياء ثم لا معقود المحشي الاستدلال على انه
لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك البعض
قوله وقال بعض السلف الواو للعطف او الحال
ان بعض السلف ايضا يقولون بثبوت الواسطة بين
الجنة والنار لا بنا بهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بهذا
الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن ما لهم قال المفسر
في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم
رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة
والنار حتى يقضي الله بينهم بما يشاء او صبيان ماتوا من الكرام
او صبيان فقد النبي وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون

يدخل جهنم ويخلد فيها

لعدم اطلاعهم على المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم
معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن
الاشياء وقبحها فيرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر اه حاصله
ان الحسن رضي الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع
الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة
بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا في مذهبه لانه لا
يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق
داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لا يحمل
قول المعتزلة على ما قاله الحسن بان يكون المراد بقولهم مرتكب
الكبيرة ليس بكافر ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف
لدليلهم الاتي لا ثباتها حيث قالوا ان اهل الملة في
اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين
والمرجئة مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين
فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه
في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق
ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان
بمعنى التصديق

بمعنى التصديق او اجراء الاحكام عن الفاسق
بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان
الكامل وينفونه عن الفساق فح لا يكون واسطة بين
الايمان المطلق والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم
واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن على انه لم يعن
بالايمان الكامل بل هو مناف في الاعمال فالايمان المنفي هو
الايمان الكامل الذي على العمل جزء منه فلا بد منزلة بين
المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على
المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب
في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم فان من اعتقد
من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر
فان ادخل يده فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل
على انه يقول انه مناف في التصديق ولذا رجع الحسن
عن هذا المذهب على ما نقله في البداية قوله منافي كونهما دار
ثواب وعقاب لكن اضافة الدار الى كل من الثواب
والعقاب بمعنى اللام فيفيد انهما موضوعان للثواب

واصل اللام الاختصاص ح

دالعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيها قوله

ولو سلم اه اي ولو سلم ان معنى كونها داري ثواب وعقاب

ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيها

وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب

والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب

عادي فيجوز عند العقل ان يثاب بلا عمل وان يعاقب بلا

معصية على كما يجي تفصيله قوله فالمراد بقولنا ادخاله لان

الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل

عليه السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله

ونسب الدخول الى النفس اي الى نفس الصغير اشارة الى انه

دخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقيل

عليه فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان

الكلام فيها ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الى

نفس ذلك الصغير اي دخلت دخولا باختيار قوله

ذهب معتزلة البصرة الى المقصم من هذا الكلام دفع ما قيل

ان الاشعري قد اطال على نفسه فيبهت الجبائي اذ

يكفيه ان يقول سائل المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق

او

او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل
الشيخ ان معظم الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة وائمة
على مذهبه لا غيره ولا يخفى انه انما تم في مادة الصغير والعاصي
واما ذكر مادة المطبوع فهو لارخاء العنان وطلب البيان
قوله قالوا تركه بخل وسفه لانه ان علم الله بما هو انفع للعبد
في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفيها يجب
تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه بحث والاولى ان يقال
تركه بخل او جهل قوله فاوجب اه اي اوجب الجبائي على
الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فالزمه
ما الزمه اي الزمه امرا عظيما لا يمكن ان يعبر عنه تعيينا وهو
التساوي في مادة الصغير والعاصي لان الواجب على الله تعالى
على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب
عنه عقله قال بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري عن الجبائي
بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه
حفظا لاصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان
اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع
على موته فكان الاصلح لهم حيوته فما حفظ هذا الاصلح وجب

وفت الاصلح لم وفعله في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم
فلو عاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح لهم اقول هذا الجواب
غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد
على الله فترك الاصلح في حقه لاجل اصلحية شخص آخر ظلم في حقه
يجب تنزيه الله عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح
الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير لشر القليل
قبيح وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي القول بان الابقاء وابقاء
الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكره المجيب عن اللطف الواجب
والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل
وهذا حاصل في حق العاصي انتهى ولا يخفى ان وجوب اللطف
على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان
المجيب خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة
فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف
وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية كبعثة الانبياء عليهم السلام والثاني الثواب
على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح
للعبد قوله وبعضهم اه اي بعض معتزلة لم يعتبر جانب علم الله بعلم
بل قالوا

اذ قالوا الواجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين

وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا

لان ما هو الواجب على الله تعالى تعريضه للثواب وتكليفه وهو

حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل للقدرة الالهية

عليه قطعا . او قالوا الاصلح يلزم عليهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا

لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا

ولم يصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب

عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف

على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن

الاشياء وقبحها وبناء التكليف عليه وارسال الرسل

لطف ليقرب العبد الى الطاعات نعم يرد عليهم من مات

مجنونا قوله بمعنى الاوفق لعينها اقتضته حكمته الازلية

وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء

كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او فيهما او لم يكن

فح لا يرد عليهم شيء مما ذكرنا لا يخفى قوله ابو منصور الماتريدي

هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ

محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم

ابي حنيفة رضي الله عنه كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين

وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان

المقلد على ما سيجئ قوله الظ ان المقول مجموع ما في الكتاب

اي الظ ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة

لا يدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع

المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه

يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية

ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك

وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق

يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول

القول لانه حال اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم

بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك

قوله والالهام الخ جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل

الحق واسباب العلم ثلثة والحال انه ليس الالهام من اسباب

المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل عند المص فلا يلزم

شيء مما ذكر والفاضل الخيالي اجاب عن الاباء بانه يجوز

ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام الخ

للتاكيد

ومن تلون الواوات فيما بعد العطف على مقول قال وعلى الوجه الثاني للعطف على جملة قال اهل الحق وهو خلاف المتبادر الاول وهو وجيه لم يهتد اليه المحشي رحمه الله تعالى قاله ملخصا

لانه ليس قولهم بل عرفوا انهم فيه قولهم فالله

للتأكيد انسب ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التأكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام اه مقحما بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكر لدفع دخل الانحصار اسباب العلم في الثلثة كما سيجئ ان شاء الله نعم قوله ويحتمل ان يكون اه ازكى على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم قوله وقد يفتح الباء اه اي يفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما يجئ قوله لكني لا ادري اه اي فان قوله واما الصدق يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال وشيوع الصدق

لو فرض قول احد بعد قول وهو الحكم المطابق الا انه يصدق بعض
القول لا يتصور حمل قول او هو معتبر فيه
عليه نظر الكلام

في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق الخ يدل على ان ليس
الفرق بينهما مبتنيا بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم
المطابق مفتوحا لكونه بعينه الفرق المبتني بقوله وقد يفرق
الخ اذ لا فائدة باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما
حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تامل قوله اذ المنظور
فيه اه تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه
مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور اولا الخ يعني
ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا في حصول هذه الاعتبار
للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان
الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا النسبة الواقع
واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع
الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني
الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم
مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور
في حصوله اولا ثم اخذ منه مشتقه وصف الحكم به
فللحق معان ثلثة احدها اللغوي المنقول عنه والثاني

اه شيخ مستفادة من الشيخ والخصوص فانه اذا كان النوع مخصصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا غير باعلى ان كل قيد وقع في الاثبات والنفي يكون هو مقصد المتكلم فيه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل الكلبي نسخه نسخه

صيغة م

ادم بتوت كونه

ثبوت في الجنة

كونه مطابقا والثالث المطابق وبهذا المعنى يوصف
الحكم بالحق بالمواطاة فيقال حكم حق واغا قيد بقوله اولا
لان الحكم ايضا منظور من جهة الفاعلية لكن ثانيا
لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف مطابق
بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية
والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك
الاعتبارين لكن ثانيا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا
الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا
الواقع هو النسبة الخبرية التامة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بيانه ان الكلام الدال على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن
لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون
هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع والخارج
ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن
اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد ان النسب
امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اه
يعني انما يكون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ

فهذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا اذا نسب الى
الواقع واعتبر من جهة الفاعلية حرعا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم حاصل
متصف بالخبر المعتبر للصدق اعني الانبياء على ما هو عليه فيكون
تسمية هذا الاعتبار بالصدق من قبيل تسمية الشيء بوصف ما هو
منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى
كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها
بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان
التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور
فيه ثانيا القرينة منه والسياقة الى الفهم ولان وصف المنظور
ثانيا لم وهو الانباء الى قال الفاضل المحشي وفيه نظر لانه
الانباء صفة المتكلم والمفهوم هنا بيان حال الصدق الذي
هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانبا مصدرا
مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم واما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو
عليه فلا شك في انه صفة الحكم او نقول ان هذا مبني
على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه
كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة للسامع او المفهم
فانه

فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن
اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان
عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل
المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون
الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في
نفس الامر ومدلول كل كلام ما هو في نفس الامر اذ ح يصح ان
يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب
انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع الافراد الحكم بالوصف
المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في
نفس الكذب والتكذيب احتمال عقلي بناء على ان دلالة
الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في كون الانباء المذكور
معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره
من الكتب المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل الخ لانه
يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في
الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية قوله
فان مفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقية وصف الحكم

كلام

الصدق

ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها
عليها بما هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت
صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه
اعني المطابقة المتعلقة بالحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم
موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه
هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع قال قوله الا انه
مركب اه جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه
صفة له كما يشتق من الحقية تعالى حكم حق كذا افاده الشارح
حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية
بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان
مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة للمعنى فلا يصح
حمله على الدلالة التي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نم بانه ليس صفة
اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة للفاهم وكذا الانفهام وحده
صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان
معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدالة بمعنى لا يصح ان يشتق

منه

يصح ذلك

قوله صح

منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى والتفهم منه مركب

ما يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ متفهم منه المعنى

قوله ولعل من الافاضل اه اراد به السيد السند حيث رد ما قال الشارح

في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة

للفظ باطل وكون معناه عين كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى لم السطلان

نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال

ان امثال هذا نحو لا على الشارح من القوم واعتمادهم على ظهور

ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان

يقصد بتعريفهما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث

يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث

يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشتبه فالمقصود من فهم المعنى

من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم قوله فالمعنى الحقيقي اذا لم يكن

مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على الشارح على ما

حققه بعض الفضلاء بل ان معناه كون الكلام بحيث يطابقه الواقع

بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي

المدقق يكون على هذا التقدير يكون المنظور اولا اعتبار المطابقة

هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه

اولا انه يذكر فيه اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان

الرسم بالخط اولا في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا

بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لهما سواء ذكر مقدما او مؤخرا

ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير ايضا قوله لان الباء ههنا [illegible]

يعني ان الظ ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير

للشيء فالمعنى ان الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق

على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن

جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم

لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بل لا تعدد فيه لانه لا تمايز

في المعدومات فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية للمعلول لانها

وهو كما ترى انا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء

موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك

الشيء مستتبعا له كاستتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه

الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان

الماهيات مجعولة (بوجود) فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب

على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود

ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم

يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا (اي مستلزم) اعتبارا عقليا انتزاعيا

كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هنا موجود

نسخه: يستتبعها

متقرر

46

فقوله متقرر ثابت في نفسه بجعله الشمس متصفا بالوجود

لكن العقل يعتبر الوجود وصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس

واما ان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث

نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشاؤون

وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر

الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل

الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار

الوجود لا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية

ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في

الخارج اما نفسه او باعتبار الوجود لا ما به الشيء يغير ليس

اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية

باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة

انه لا تغاير بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم

التمايز بين الشيء في المعدومات فانما هو في الخارج لا في انفسها

فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال

للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به

اذ لا تنفعل بحثه على ما تشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون

نسخة
التفسيرين ح

فكانه قيل اذا قلتم بان كون
الماهية ماهية غير
جعل وتاثير من الفاعل
فما معنى ما تقرر عندهم
من ان الماهيات
المعدومة لا تمايز
بينهما فاجاب
بما ترى (؟)

في ان يكون نفس الماهية صادرا عنه ولا من حيث

الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او

الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء ان هذا الجواب

انما يستقيم على مذهب من قال الماهيات غير مجعولة فاما من يقول ان

الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهية تجعل بمعنى كون

تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان

شئت مصداق ما ذكرنا فعليك الرجوع الى شرح المواقف

والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء والتحقيق

الدواني او قلت بعد التسليم اه يعني لا نم اولا ان الشيء

ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه

ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل

على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا يجب

الاستعمال نفرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وما به

ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية ثم ان معنى الاول

الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصفا بالوجود وما ذلك

الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه يكون الشيء الموجود هو ذلك

الشيء الموجود ~~وهو ذلك الشيء الموجود~~ الممتاز عن جميع ما عداه

وما ذاك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كونه الموجود الممتاز ذلك الموجود

بل ما مر

[Margin notes:] للغة ... فيكون بما ... في معنى ... او وصف ... كما هو ... بعض

نعم يرد الاشكال اذ يصير حاصل التعريف ما به الموجود من حيث هو موجود هو هو لا بد في قطع النظر عن ... اه

بل تأثير اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا
مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت
هذا من ضيق العبارة والمراد انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء
الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة
بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر
اي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء
قوله وقد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول
لان الضمير الثاني يعود على الاول والمحمول ههنا الماهية لا الذات
فالمعنى الامر الذي بسببه ذلك الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في
ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع حاصل
التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم
بانه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاستدراك اه اذ
المعنى ليس الامر الذي بسببه المفعول ذلك الفاعل لعدم
الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي
انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على ما بينا هو
ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي
ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما

حيث عرفوا الذاتي بما لا يكون
خارجا فيشمل تمام الماهية
ايضا وح يرد ان النسبة في
الذاتي تقتضي المغايرة بين
المنسوب والمنسوب اليه
ولا مغايرة فيما اذا كان
المراد بالذاتي تمام الماهية
وحاصل ما قالوا في الجواب
انه لا يعلل ثبوته للذات
بمعنى انه لا يحتاج في
ثبوته للذات و[illegible]
اليها الى غيرها [illegible]

او مفارقا فيحتاج الى امر غير ذلك العارض بكونه علة لثبوته سواء كان
نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى امر
منشا لكونه ضاحكا اعنى التعجب لكن يبقى الانتقاض بالذاتي بعض
الجزء ظاهر الورود المنافاة ان الانسان في كونه لا يحتاج الى امر غير الذات
ثبوته له غير معلل بشئ اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه
ثم ما قاله الفاضل الجلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا
ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقام تعريف الماهية تمتاز
عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي
في تعريفها لا يضر بالمقام ولو لا ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه
جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة
ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد
تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشئ لنفسه كالكلي
للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء
فتدبر قوله وحمل هو هو اه رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد
والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد
الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحقق الشئ في المفهوم فلا يصدق
التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرض لانه غير متحد به
في المفهوم

وكالانسان في كونه متعجبا
يحتاج الى منشا كونه متعجبا
وهو ماهية الانسان

في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من حمل هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين مفهوما في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب خلاف الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب غلبه مع ان الوجه الصحيح وهو ان يكون الباء للسببية والضمير للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التفسير ان يكون الحدود ماهية المحدود اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كك

قوله هذا اي خذ هذا او هذا كما ذكر ولو لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشرح من انه يلزم ان يكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتيات الماهية محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية

كما الجوهر وكما الدهر

عن تعريفها كما خرج عوارضها عن تعريفها مع انه على التقدير ارادة المفهوم بالكلية يبقى الجزاء داخلة فيها قوله مقصم الشرح من قوله غلت في بيان
مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات
كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلى فكان محل ان يتوهم اتحاد حقيقة
العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر
في تعريف الماهية اذ المراد بقولها به السببية التامة ولذا ذكر
في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشئ مغايرة لجميع
عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة
بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه الى بيان
لسبب تفسير المتصور بالتصور بالكنه يعني ولم يفسره
لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ
بدونه بالوجه ايضا اى كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله
قيل عليه يستفاد يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض
على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشئ
بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد
عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها
عن الشئ ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن
تصور الشئ

لعدم الشيء بدونها ضرورة ان لصورة مستلزم لها بحيث

يستحيل الانفكاك بينها فينتقض تعريف الذاتي منعا وكذلك

ينتقض تعريف العرضي بها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه

مفرع على قوله ينتقض تعريف العرضي بها جمعا

هذا الاعتراض تطويل للمسافة فيلغى ان يقال انه يرد على

التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص

اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة اشارة الى

ورود الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها وح يكون ضمير قوله

ذاتي وعرضي

ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين قال قوله وجوابه

بين بانا نسلم ان الاستفادة فان بيان حكم العرض لاجل مغايرته الماهية

لا يستلزم ان يكون الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة

حكمه

لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اي بحيث

يصح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد

حكما عاما شاملا له ولغيره لا ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره

بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية

في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قال في شرح المطالع للذاتي

خواص ثلث الاولى انه يمتنع رفعه عن الماهية بمعنى انه اذا

تصور الذاتي وتصورت الماهية امتنع الحكم بسلبه

عنها الذاتي ... لا يمكن ... الماهية

الامح لة

مطابق

بالمعز الا

تقول في

الذاتيات

الوجود

اولا بان يكا

ذاتياته

الا تصور

قصدا او

في الجملة

والقصد

واحد الى

يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو خ فاذا ... الذاتي عليها فان قيل قد صرح السيد السند في حاشية المطالع بان الخاصة للذاتي اعتبرنا الاخص لتصوره بدونه مما لا يد فيه لوازم البينة من تصور الذاتي

حاصل السؤال ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بطريق الاخطار بدونه ومع الانتباه فمعنى الاخص بالمعنى الاخص باللوازم البينة ... الثانية

من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار
الماهية فضلا عن تصورها فان المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انه تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه
بالذات لاستلزام تصورها تصوره وقد اشار اليه عبارته قوله
على ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد السند في بيان قوله
بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي قريبا
يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستلزم التفاته
اي اذ التصور الملزوم فكان ملحوظا قصدا غير خطر بالبال
استلزام تصوره وعلى هذا الوجه تصور لازمه القريب
وفي هذا المقال بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه
قوله وايضا زمان تصور اللازم الخ جواب ثان عن الايراد
المذكور بتقرير ان معنى قولنا الذاتي ما يمكن تصور الشيء بدونه انه لا
يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في
ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور
ذاتياته فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد ان
يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان
غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم غير تصور

الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان
واحد واذا كان زمانا تصورهما متغايرين صدق انه يمكن
تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره
يستلزمان التغاير زمانهما
فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور
الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب اذ لو كان كذا لجاز
بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم بطل بالضرورة ثم ان
تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا
قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف
ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي
معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم التصور
اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت
معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل
ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان تمسك بامتناع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان
الحاصل في تصور الذاتي كذلك ايضا فتأمل والاولى في الجواب ان
يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان
ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرض امكان

ملاحظته

51

بالحقيقة مجردا عنه انتهى كلامه اقول ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل

لان المعد يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف

على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم اي فلا يكون معدا

وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل

عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي

الحركات الواقعة فيها وتسميته المبادي معدات على سبيل

التشبيه نص بذلك السيد قدس سره في حواشي شرح الرسالة

فهو لا يفيد اذ يجوز اجتماعها فيه وتفضا على تقدير الاجتماع كما في مثلا بين يكون ان معلول علة واحدة وقد لا يجتمعان كما في العلة المعدة مع معلولها

وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني المتصورين

كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي يعتبر في اللوازم البينة

هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك

صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة

ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع اذ لا يمنع المدعى في المناظرة

الى الدليل فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما

اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع

الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف

اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام

بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفيها كانت
الاعدام موقوفة عليها ولا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين
فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر
والا لبطل المعية وحاصله ان التلازم منحصر في العلة والمعلول
او بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة
معلة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم
وعلى التقدير الاخر يكون زمان تصور الملزوم هو زمان
تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض
المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية باجوبة الثاني لا يجري في
الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم
التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية
ليس الا وجودات الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات
لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين
الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم
مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره
بقوله والاولى اه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدون

غير

نسبة ما في حاشية المدقق
اعتراضا ليست في محلها لانه
نبه على ما اراده الخيالي بقوله
ولقائل ان يمنع الخ لا اعتراض
عليه وفي عبارته اشعار بهذا
[illegible]
ملكي [illegible]

الكون بدونه
وهو
انفكاك

غير ممكن لان وجوده كان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم
المتصور ممكن لكن المقصود هو انفكاك الملزوم عن اللازم على
وهذا كما قالوا في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان
كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال
وتفصيل ذلك في حواشي السيد على شرح مختصر الاصول
وهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك
اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا
في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن
الماهية الى اللازم والمفارق فلا بد حينئذ الانفكاك
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع
ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة الملزوم وحاصله
ان الانفكاك الهادم للزوم بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب
لا المفارق بالزمان فتأمل قوله وقيل ايضا الخ اعتراض ثان على
قوله مما يمكن اه بعين ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور
الماهية الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي
الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو مح
اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير

الذاتي واللازم
الامكان العام
وترتيب ابدي

علة للعروض

محصله ان تصور كنه الاثنين بعنوان العرضي وتصوره لا بدونه اعني به

ليس ضروريا بل يكون تصور كنهه بالوجهين جائز اذ لو امتنع لوجب

ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد بالامكان

الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فهذا المعنى

حاصل في الثاني ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الاثنين

بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق

على المراد ان تصور الاثنين بدونه ممتنع وكل ممكن بالامكان

العام وتلخيصه انه لا يلزم لتقييد الامكان العام شيء من الطرفين

كان صادقا على كل من الواجب والممتنع لو وجوابه انا نختار

ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزومه جواز تصور كنه الشيء

بالعرضي بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز

تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين

في قولنا مما يمكن تصور الاثنين بدونه تصور الاثنين لا بدونه معه

لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الاثنين بالكنه مقارنا

لغير العرضي وتصوره معه ليس بضروري وكذا الحال

فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصوره بالامور

العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا الجواب انما يتم لو كان

اذ المعروض خلافه

الباد

53

الثاني في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو
قولنا به لا معنى السؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم
قوله نعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله ربما
يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بدونه فان كان
ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون الممكن كون
التصور بالكنه بدون العرضي وبه ليس بصحيح ولا يلزم ما
ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي اما لو اعتبر كيفية لنسبة
الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد
بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه
ضروريا فالمعنى انه قد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان راجع
الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه توضيحه ان
قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن
الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي
لا كيفية لنسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية
لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية
لنسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بعدمه مثل عدم
الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفه

نعتبر بيان

فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد
بعدم يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك
والكاتبية من الامور التى يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونها ممكنا
فانه من العوارض اقول ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون
تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هنا يخرج جواب
آخر للاعتراض السابق اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم
البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن
لكن التصور على خلاف الذاتى فان التصور بدونه غير ممكن
اذ ليس تصور الشئ الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا
بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره
بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثانى الذى اشار اليه فتامل
قوله على ان التصور اى اى على انا سلمنا ان مقابل قولنا بدونه بعد
الامكان كيفية النسبة فنقول ان التصور الحاصل بالكنه بالوضعى
بان يكون الوضعى سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للوضعى
لنسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف وقد قالوا
انه يجوز ان يكون لاعباين لنسبة خاصة يلزم من العلم به العلم
بمباين آخر وان لم يطرد فى جميع العوارض قوله ويمكن ان يستفاد
جواب

ولا خفاء فى ركاكته منه

التصور الى بدونه منه

قوله فانه يصير المعنى ... [illegible]

جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الا انه الظ

الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله

مما يمكن تصور الاشياء بدونه الامكان العام لا مطلقا حتى

يرد انه يتحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى

قوله مما يمكن تصور الاشياء بدونه ان تصور الاشياء

بالكنه بدون الوصف ممكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه

بدون الوصف ان التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي

الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي

اذ لا يصح ان يقال تصور الاشياء بدون الذاتي ممكن

وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان

المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس

بمعتبر في العرضي قوله وقد اطلقها على الماهية الكلية

المراد باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط

التشخص كما هو الظ فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم

وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في

حيز المنع قال السيد السند والحقيقة الجزئية تسمى هوية

وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية

من الافراد الحقيقية الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الغاء
يعني اورد الغاء في قوله فالحكم بثبوت الى ايذانا بان هذا
السؤال ناش عما سبق واما الغاء في قوله فان قيل فهو دال على
تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان كذلك او لا على ما هو طريق
سائر الاسولة الموردة في الكتب ثم قال ان الغاء الثاني
للتاكيد لم يات بشيء قوله مجموع امور ثلثة احدها التعريف
الحقيقية بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى
الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى
الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا
خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد
الحمل الزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة لكان
الاشياء لتيسب الانفس تلك الاشياء فوجودها وجودها
وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية
لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ان ماهيات الجزئيات الموجودة في
الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي مختلف فيه بين
العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية المعتبر بما
به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان

منشائه

مختلف

حق

55

حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص
لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها
ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقايق هي بها هي فتلك
الحقايق التي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة
لاعتقادنا او هاهنا واين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ
الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السوال بما هو وما به
الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه
لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني
بدون الثاني في الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية
النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا
نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت
حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال
ما قال واما ما قاله الفاضل الجلبي هربا عن هذا الاعتراض في
بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريف الماهية باعتبار التحقق
والوجود فليس لشيء اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية
الموجودة غير مراد في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون
ذكر الاشياء ح مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة

١

موجودة ولذا عبّر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير

مرضي في هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف

لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل ح لكون الشيء بمعنى الموجود

في لغوية الحكم اذ قولنا الماهية الموجودة موجودة لا خفاء في

لغويته واما الثالث فانه يجب على المحشي ان يقول اذ اللغوية

في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهية الاشياء موجودة لان

المقال للحقيقة بهذا المعنى اما العارض او الماهية مع قطع

النظر عن الوجود قوله وكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء

ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق

والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم اقول يجيء ولم

الشيء عند الموجود ان معناه الموجود حيث قال في شرح المقاصد

اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي

فعندنا هو اسم الموجود لما علم شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع

في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسين البصري من انه حقيقة

في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف

خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى

الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق

بالغة

اي وان كان مرضيا في نفسه

ح

اي الطبايع الكلية

اي لا العارض مع قطع

لا الترادف

و الاتحاد

الموجود

اي من قول الشارح والشيء عندنا الموجود

يعني انه متعلق باللغة لا انه لا يحتاج نا بحقيقته

بالمعنى والشيء عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية الى بيان للكون المنشاء
مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يعتبر الامور الثلثة بما ذكر
بل بمعنى آخر مثلا لو لم يفسر الحقيقة بالعارض فيكون المعرض عوارض
الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات
فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات او المعلومات هي موجودة او فسر الثبوت
بغير معنى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات
هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان منشاء السوال
هو مجموع الامور فما ذكره الفاضل الحشي من انه فرق بين المورد
والمنشاء والحشي غير المورد وليس شيء منشاء قلة التدبر
والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الى قوله اي او يغير المورد قوله فاما احتياج
يعني ان ذلك للتفصيل وقلة الاحتياج باعتبار قلة الحتياج الى
اعتنى اصحاب الاذهان القاصرة قوله كما في مثل الى قوله المعنى
الى ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر
الان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل
يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقته
عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات
الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس

وهو ها هنا قوله حقايق الاشياء ثابتة

علي ان هو تغيير للمورد ظاهرا والمنشاء حقيقة فيكون من اهل الحقيقة الا الظاهر مولانا خالد الكردي

خبر ان الاول

خبر ان الثاني

اي الحقيقية اللغوية العرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح

الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال السيد

في حواشي المطول من ان اهل الميزان اغفلوا اهل العربية اذ هم بصدد

بيان مفهومات الفضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها

لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة

الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت

ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا

حكم باللغوية وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان

مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان

اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى

المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في

موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الاتية هذا ناظر الى قوله وهذا

الكلام مفيد وقوله ولا تشك انا ابو النجم الى ناظر الى قوله ربما يحتاج

الى البيان وبما ذكرنا ندفع ما قال بعض الفضلاء من اخذ الموضوع

على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذه في شعري شعري

على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين

فهما متساويان والفرق غير بين الا ان اخذه في شعري شعري

على الوجه

على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لابد له
من البيان المبتنة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة
اصطلاحية بل لغوية عرفية ايضا فلا حاجة له الى البيان فقط على ما نعتقده
اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الذاتية ثابتة
وبين الثابت كما نقل عنه لحمر اذ قد اعتبر الا بغير ان السائل
اعتبر المثال متحد الموضوع للموضوع والمحمول بحسب
نفس الامر والحكم بالمعوية وفيه اشارة الى انه لو لم
يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الوضع كما هو التحقيق لكون مفيدا
وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانين
متحقق لانا اذا قلنا كل ج ب باولى مفهومه بحسب العرف
واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب
الشيخ وفهمه المتأخرون او بالفعل بحسب فرض العقل على ما
هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان
مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة
وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الوضع
والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ
العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل و دار

ای الامور الثابتة ثابتة
وانما قال كذلك صح

ای فالحاصل قوله ان الثابت ثابت بقوله اي مثل الخ

دبحسب نفس الامر

ان تقول الخ اي لك ان تقول في توجيهه ربما يحتاج ان قولنا خاتم
نابته فلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان
القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظم
لشهرة المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف
شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل والصرف عن الظم لعدم
شهرة المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا
بخلاف وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين التوجيه
والسابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التعليل حيث
قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان حيث قال
فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقول ولا مثل انا ابو
النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان
يراد به افادته ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها
في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي انه
ان اراد ان حقايق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس
بمجاز الكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من
اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء
عن التاويل ليس بشيء لان المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا

معناه كفاية وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان مع

ان اراد ان المعنى المراد منه ... [illegible]

ان

58

ان الحقيقي من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات
الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى يحصل بجعل
دفع لتوهم كون شعري شعرى غير محتاج الى التأويل لان الشعر
المقيد بالآن والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض
من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد ويكون المراد
ان البعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري
المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون ... اي المعنى المذكور
معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة اي وهو العهد
بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة بعض
بعض الاشعار المعين واما ملاحظة تقييد كونه الآن
او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة
فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر قوله وكم فرق اي
كم من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او هو الموصوف
بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين
الشخصي او بالنوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد
المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي
لفظا او تقديرا او الحكمي والكل منتف ههنا لكن انقل عنه وبما

تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها وبتوسيه الى اللغويه
وعدم الافادة بأتى في الكلام المذكور سواء اريد بالشئ
الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة
كما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء
الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي
يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح لان من تلك الامور
المعدومات فيلزم ان تكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس
قلنا المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله
والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات بعض احبس ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو
الموجودات تامل قوله والتصديق بها اى التصديق بثبوتها
في نفسها وباحوالها اى التصديق بثبوت الاحوال لها
فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فلينبغي عدم ذكر
التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشئ
من حيث النسبة الى ذلك الشئ علم بذلك الشئ قوله
فاللام في العلم لاستغراق الانواع بغير لام التعريف في
قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق

قالمغ

علة عدم الورود
لان هذا مبني على ما ذكرها بقا
في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة
الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك
لما عرفت سابقا صح

اى مع لزوم استدراك لفظ
الاشياء وغيره مما ذكر
هناك فتا

60

فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعنى التصور والتصديق متحقق
وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان
يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى
بخلاف جميع انواعه لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما
قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند
اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق
هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي الانواع وبالذات قوله
بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام
لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام
للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون
بالشك والشك من التصورات بل ينكرون التصديق
بها وايضا المقصد الاهم اعنى الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم
الا بالتصديق بها وبا حوالها ولا قرينة للعهد حتى يخص بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على
الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق مما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا
فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في

لان المعنى ان حقايق العلم متعلق بالاشياء من الاثبات وذوات
انواع العلم فبعض الافراد من العلم ثابت
اعتبار بعض الاشياء بخلاف بعض العلم التصديقي
الموضوع لا يحصل الا بالعلم بالجميع
العالم... العلم والعمل... ثابت... بب
[illegible]

فيه انه يمكن التصريح منهم
بان انك ليس بعلم عند التشكيك
على ان الاعتراف ينافي الشك
في الشك وهلم جرا وايضا
ان عدم حصول المقصود الاهم
بالتصديق قرينة قوية
لارادته وكونه لا يحصل
بدون التصور ايضا
يقتضي لا اكتفاء بالتصديق
فلا يتم قوله مع ان التصديق الخ
ولا يرد عليه والله تبارك
وتعالى اعلم ... قدس سره
ملوى

المراد كان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله

ثم الاستدلال اه يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف

بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها مما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة

يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجيء في باب

اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت

في قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع

انما هو بوجود الحوادث فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم

بوجود الحقايق محقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول

ظن وجوب التقدير حيث ظن لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا

معنى للعلم بها الا التصور بها والتصديق بها او باحوالها فلا حاجة

الى التقدير الثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا حاجة لتخصيص

التقدير به اذ لا بد من العلم باحوالها ايضا كما سيجيء اقول ويمكن

توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني

بان المراد بثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم

بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن

كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني

ظن وجوب التقدير قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه

اعم من ثبوتها

بلغ

قل

61

نقل عنه فان مصدر ثابتة المسند الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق فحق ضميرها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله اعدلوا
هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلا فيه انه كفاية ای کفایة اصالة لتقمیة ثانیة لتفسیر الخ
الاضافة بحسب المعنى محل خدشة قوله لانه غير مراد لان المفهوم من
قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللادرية المنكرين للعلم مطلقا ای اجمالا وتفصيلا فى
فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم
التفصيلي قوله وان اريد اجمالا الخ اي ان اريد بقوله لا علم
عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق التى الجمع
فعدم عدم العلم ح فان قولنا حقايق الاشيا ثابتة متضمن
العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم اجمالي مع انه قد يقال
ان المراد ما نعرفه حقايق الاشيا والاعتقاد بدون العلم لا تحقق م
وهذا العذر كافي فى العلم الاجمالي قوله انتقال عن تقييد العلم اه يعني
نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه من لان
العلم في قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت
مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم تعذر الثبوت يكون المراد بالعلم بها
العلم التصوري لا لا المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ
التصديق علم باحوالها وح لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يصح

الرد على اللاادرية لانهم ايضاً معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان
السك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لابد من تقدير
الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه لكنه بطل لانه علم
بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلبي
فهم ان مقصد المحشي انما هو تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت ما عترض
بان بينهما تناف لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف
يصح ان يقال يحق تقييد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى
ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله يحق تقييد
العلم بالعلم المذكور في قوله لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان ما قيل
في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه كما عرفت ذلك

قوله لانا نقول لا دليل الخ اي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد
على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور
بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اي بتصورها بالكنه
وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح
العلم في قوله العلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق
حيث قال من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافي
ان تقييد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد
العلم تصوراً

بالعلم تصورها وان لا يكون العلم متناولاً للتصديق بها او باحوالها
على ما مر: ذو قول الشارح يدل على شمول التصور والتصديق قوله ولو سلم
فبطلانه اى لكن لو سلم ان المراد بالعلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان
هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى العلم
بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصوراً بالكنه
او بالوجه او تصديقا بها او باحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك
البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم
العلم كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نم تحقق تقييد العلم على
تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة
منهما انفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت
وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع
والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما
عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم
تقدير الثبوت التقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي
المدقق فيه ان على تقدير تسليم القيد لا يجوز ترك القيد
فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك
التقدير وح يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء

للخلاص من د
لا تقرير عدم ارادة تقدير

اى حصول الرد على اللا ادرية بتعميم العلم
انتفاء مقدمها
لانه لا يلزم من انتفاء الاتفاقية
فقد التصديق
بلفظ او يقتضى ان المراد بالعلم
والثاني يقتضى انه تصور فقط ومنه
يعلم ان منع الجمع هنا بالنظر
عدم التذكر او كذا خالد
مولانا

ثبت لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد

لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك القيد على التقدير فلو كان استحالة

التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب بتقدير

الثبوت فتدبر قوله وقد يقال ثبوت الكل غير معلوم اه حاصله

ايراد النقض على من قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد

بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس

بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت

بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظم وتقدير الثبوت اذ كما يعلم

ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا قال المحشي

المدقق ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما قرر

ما قرر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي

بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موهما انتهى كلامه

وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس اه يعني ان المراد

بقولنا حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشيا فالمعنى

جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء

كان في ضمن واحد او اكثر فح يرجع الى الايجاب الجزئي

وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي

في المقدس

في المقدمتين قوله يرد عليه اي بعض ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال

وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بانه

بين الفضيلتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده

من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع

ع ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون التنبيه

والعلم به في ضمن ذلك البعض بل يجوز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى

ما نشاهده التنبيه على وجوده قوله وجوابه ان المراد اي يعني ان المراد

بقولنا التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس

ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على

وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده اولا اقول

هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون

الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس

ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء

كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس

حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء

كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس

نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان

ان يكون وجود جنس ما شاهد بهذا المعنى في ضمن ما شاهد

او غيره لكونها قرينة له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان

تقدير لفظ الجنس بعيد لا يدل عليه قرينة اما مبني على

التلبيس او التلبس تأمل تعرف قوله في الكلام السابق وهو قول

على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي

لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما شاهد اما موصولة

او موصوفة واياما كان فهي تفيد هنا الجنس او بمعنى

الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت هنا على الجنس

انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس لشيء تأمل قوله او نقول التنبيه

نتول التنبيه على وجود ما شاهد حاصل الخ مع ان

الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام

اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة تنبيها على وجود شيء من

الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي ان شاهد

لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولهذا لا يغيب

عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر

التنبيه تأمل قوله وهم العنادية اي الفرق بين مذهب

العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق

وغيرها

لانه يريد المعنى الجنس على وجود الجنس ما شاهد الما شاهد بمعنى ما شاهد على الجنس ... المضاف او اول ... ما شاهد احراره ه

قيل لجواز ان يكون شيء اخر سوى ما شاهد اولى بالثبوت والاولى ان يكون اشارة الى ما قدمه المحشي من عدم حصول التنبيه على وجود من ما شاهد من حصول جنس ويعلل بان العام لا يدل على الخاص فلم يحصل الكناية بالتنبيه على وجود ما شاهد بل بالتنبيه على وجود ما لا يدل عليه

مولانا خالد

وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم
من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في انفسها
ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمان
ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على
ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث
نفي التحقق اي الثبوت والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها
في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد اعتقادنا لعين انه
لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة
لعدم بقاء تميز بعضها عن البعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها
فيها بتبعية الاعتقادات وهذا كما ذهب اليه المصوبة من
من تصويب كل مجتهد وكما في القواعد العربية فانها ليست من
العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار
لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق
والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني
كما هو عندنا فانا نقول عند هذا الشي متحرك لانه في نفسه كذلك
وهم يقولون هذا الشي متحرك لانا نجعله كذلك ومن هذا تبين
معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه

لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات
كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون
حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء
على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب
ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام
كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين
ان العنادية يقولون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية يقولون
كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان
الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر
لوجود شيء لا يستلزم انتفاء كون ذلك الشيء بخلاف
ظرفيتها لنفسها فانها حق في محله اما اذا كان بمعنى التميز
كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم
انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على
ما ذكرنا فلا يرد ان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة
الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ
الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح بالمآل
فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات
التميز

التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس

الامر وليس لانهم يعاندون اي يعاندون العقلاء الجازمين

بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم

ثبوت نسبة امر الى اخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا كون

الحقايق الا وجدادها كما وخيالات كالسراب فليس في

الحقيقة رب ولا عباد ولا نبي ولا رسل لان الكل راجع

الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود العاري عن التكثر

والتمايز انما هو بحسب المتعينات الوهمية كما ذهب

اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي

حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم

يتتبع كلامهم ولم يتفحص ولانهم وباحرونا اندفع ما

توهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر

الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وانكارهم

تختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس

الحقايق نسبة كانت اولا على ما عرفت فالاولى ان

يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث

على تخصيص النسبة ان قولهم من قضية بديهية

توهم

وقد يتعين بعد بسوفسطائية ان الوجود ليس الا التعين وليس التشخصات الذاتية بل هي امور اعتبارية ... ليس لها ثبوت في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بل الثابت في نفس الامر انما هو التشخص فالموجود في الحقيقة ليس الا الذات ... عندهم ونقلنا وعرفنا

... قوله سابقا حتى نسبة التميز

دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط
وليس كذلك لانه بيان لمنشاء غلطهم فيجوز ان
لا يختص بمذهبهم ويختص منشاء مذهبهم قال في شرح
المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون
ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشاء
مذهبهم من الاشكالات المتعارضة قوله وبه يظهر اي ما ذكرنا
من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس
مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم
الثابت في نفس الامر لانكارهم لنسبة امر الى آخر مطلقا
قوله فتخصيص الخ يعني ان تخصيص الشارح انكارهم
بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر
حقايق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام
في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر الخ يعني ان
الاظهر ان يحمل الاشياء هاهنا اي في قول الشارح ومنهم
من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود
والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها
يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود
الخارجي

الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها
وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم
ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات
فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز
بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال
الفاضل الجلبي اي تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما
كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا
في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه
فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقررها وقرار في شيء
من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون
من الموجود والعدم وغيرهما
الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء
فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى وفيه بحث
اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح
يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذي يكون على
على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت
هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقايق
الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق

وانما يتفوق عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء
ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع
ترك المعنى المفهوم وجه واما ثانيا فلان ما ذكر وجها لتفسير الثبوت
بالتقرر وهو قوله عاعرفت الى بعينه جار في التقرر بان يقال لو
اعتقد تاثر الشيء فهو متقرر على رايهم لكن بالنسبة الى
المعتقد فينبغي ان ينكر ولو التقرر ايضا مذهب كل قوم حقايق
فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية
ليطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم
للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد سمعت منا سابقا
ما يغني عن اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه
المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم تابعة للاعتقادات قوله
هذا الزعم بمعنى القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق
الواقع سواء اعتقدها القائل اولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل
ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم
ويؤيد ما قلنا ما قال انه في المطول لا يقال المشكوك ليس
بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا التصديق بل
مجرد تصور كما صرح ارباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا

تصديق

تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها
وذهنه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه انما تلفظ بالجملة
الخبرية وقال زيد في الدار فكلامه خبر لا محالة ولو ان لم يتحقق
نفي الاشياء الخ اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم
بقولكم لا شئ من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
فقد ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب
الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان
ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر حقيقة الا انه
من الحقائق وقال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق
نفي الاشياء اي ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن
شئ منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي
واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي
اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي
فقد ثبت ماهية من الاشياء الماهيات اذ من جملة
الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من
جملتها اقول فيه بحث لانا لا نم انه اذا لم تتصف الاشياء
بالنفي يلزم ان تتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء

علله ذهنه وهو اشبه مثلا مقول
بانه كلام لا يشتمل على الاسناد
وليس بانشاء فيكون خبر
والا لبطل انحصار الكلام فيهما
انتهى وحاصل قوله لانا نقول
ان اهل المعقول اشترطوا في الخبر
وجود الاذعان المرادفة للقضية
عندهم بخلاف اهل العربية فانهم
لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا بكونه
مفيدا عند السامع فصورة
الشك خبر عندهم لا عند اهل
المعقول

مولانا خالد
قدس سره

[illegible]

ثابتة في نفسها فلا تتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف

بالنفي يستلزم الاتصاف بنقيض النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة

المحمول والسالبة لزم الالزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية

على العلماء بل فاسد عند الاذكياء على ان شق الترديد يرد على طرفي

النقيض اذ قد حمل المحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني

على الثبوت والا لم يلزم ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء

بشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت

قوله يرد عليه الخ لعين ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا

اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من

عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه

اذ يجوز ان يرتفعا ويكون حالتيه من جملة الخيالات قال الفاضل

المحشي والحق ان الالزام ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين

حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله هو ما ادعيتم وان زعمتم انه يحقق

تحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما زعمتم

فمرحبا بالوفاق اقول المفهوم من الاستدلال اثبات ان حقائق

الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليس غرضنا مجرد كون

النفي خيالا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما

قوله فنقول الصواب ان نقتصر على الشق الاخير حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر الخ فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر من ان يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله تامل قد يتوهم اه يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا لتوجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه اه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجل البديهيات بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيالات

والدلايل المثبتة لوجود الكليات باطلة كيف وقد ذكر جماعة مثبتة الحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملتزما به اذ لا يجب كون الملتزم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم الا بتوسيع دائرة مقالهم لان المتمسك به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لانه اي حاصله انه يجب في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الوجود الذي هو قائم بذاته لا بغيره فان ترديد هذا الالزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجليل في تحرير هذا السؤال بعين ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي الا ان ترديد هذا الالزام في التحقيق اذ

خص الترديد

69

محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق محال
بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم
يثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اعني تقدير
تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج في تصحيح
الشق الثاني من الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في
الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يبطل بتلك المقدمات
وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر
به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون
الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه
في الامور الممتنعة سدا لطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم
بل ملو منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني
لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما
يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير
الشق الثاني فهو باطل بداهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد
ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس
ههنا الى حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس
بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا كان

بقوله ان اراد انه يحتاج

الشق الاول من الترديد اعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد
ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفى فى الخارج يلزم
وجود الاشياء فى الخارج ولا شك ان عدم وجود النفى فى الخارج
لا يستلزم ان يكون الاشياء ثابتة فى نفسها معدوما فى الخارج
فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون الاشياء متصفة
بالنفى المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله
على تمامه على اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من
المقدمات حتى يتصور النزاع معهم بخلاف الطائفتين الثابتين
فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق مطلقا والعندية الجزم بعدم
ثبوتها فى نفسها قوله ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل
قولهم بنفى تقرر الاشياء وثبوتها لا ان نسبة متحققة فى نفس
الامر متقررة فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى فى نفسها
فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخرج عن احد النسبتين
نعم يرد عليه مثل ما اورد فى الزام العنادية من ان عدم الارتفاع
من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد انه ليس مرادهم بهذا
القول نفى التقرر فى نفسه اذ لا نزاع فى كونه اعتباريا بل
مرادهم ~~بهذا القول نفى التقرر فى نفسه~~ نفى نسبة التقرر الى

موجودة فى الخارج لجواز
كون النفى صح

يعنى ليس هو الا انه
كذ فى الاشياء متقرر ١٢

الاشياء فالمراد بقوله لا النسبة متحققة اما نفي جنس لنسبة

التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا

لم يثبت لنسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة

فيمكن ان يقال ان لم يتحقق لنسبة النفي يلزم ان يتحقق

لنسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى

النسبتين فيلزم الثبوت وان تحقق النفي لنسبة

النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه

اثبات ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن

احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر

شيء منهما الا هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد

بقوله اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق اي وجودها في الخارج

احداهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان

يكون ذات احديهما فيه الامر انه ليس شيء من لنسبة

ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري حتى يكون نقيضها

متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى

فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها

نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء لشيء

واتم

فيكون معنى قوله لا النسبة متحققة انه لا تحقق لنسبة التقرر الى شيء من الاشياء

فيكون المعنى لا تحقق لنسبة من نسب الى الاشياء فانه اذا لم ينسب اليه التقرر لم ينسب اليها شيء من النسب فتفطن

وان لم يتحقق نسبة النفي لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج

وثبوت الامتناع

اي امتناع تحقق المسند ويتحقق طرفيها

لا يستلزم الثبوت فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه
وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء
اما متصفة بهذا او بذاك فيختار انها النسبة السلب
فلا يلزم من اتصاف الاشياء به ثبوته وتحققه حتى تكون
فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع
اتصاف الاشياء به كما في لزوم اللزوم ووجوب الوجوب الى غير
ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مران ليس المراد بالتحقق
الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان
النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرضي محض ولو في الذهن
ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية
هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا قوله قال في
شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع
قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء او نفيه وفي بعض
النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والترديد بنظر الى
قوليه كل منها اعني انكار حقيقة الحقائق وادعاء كونها خيالات
وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد
كلمة او مع انهم اعترفوا بها نظرا الى ان في اثبات التنافي
يكفي

ان قلت ان ...

[Margin notes:]

يمكن ان يكون حاصل الترديد
ان لم يتقرر ويتميز
ثبوت الاشياء فقد
تقرر وتميز نفيها

قد مر ان العندية ينكرون
ثبوت الاشياء في نفسها وانما
الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد
والجواب الالزامي هو الذي يكون
مقدماته مسلمة عند الخصم
فكيف يتم على العندية دعوى
التقرر والتميز في نفس الامر
فظهر ان قوله انما يتم على
العناديه قول متين لا يخدشه
تامل الغبي ولا امعنه السالكون

مولانا فاضل

بقي احدهما قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل
العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر مرا
قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان الخ اما انه لا وثوق
بالعيان اي بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة
العقل واما انه لا وثوق بالبيان اي الدليل فلتفرعه على العيانه
نفساده فساده قوله وغرضهم دفع لما يتوهم من ان في كلام
اللادرية ايضا تناقض فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان
غرضهم اثبات امر او نفيه اي الجزم بثبوت امر او انتفائه
مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك
ايضا ووجه الدفع ظاهر قوله اطلاق الغلط بناء على
زعم الناكسين اه والا فهم لشكون في وجود الحس وفي
افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا قوله قلت قيل سيتفاه
كما في قوله تعم قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة اه
اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحتمال
الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية
والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس يغلط غلطا قليلا
بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلا

هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة
على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك
ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة
بحسب المادة تأمل ان قلت لعل اه اثبات المقدمة
الممنوعة بقولنا غلط الحس الخ فان اللاادرية لما تمسكوا
بان الحس قد يغلط في بعض المواد متى كان كذلك يجوز
ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها
فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشيخ كبرى القياس بانا لا نم اذا
كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان
الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي
الجزم في البعض الاخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة
له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض
جواب لما
المواد ثابتا يجوز ان يكون لغلطه العام سبب عام تحققا
في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر
فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المط وبما حررنا لك
ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة
الممنوعة وان قولهم ان يجزم مقدمة لها مدخل في اثبات
المقدمة

هذا بناء على ... بعض الفضلاء ... الاحتمال ... المعاني ... الواقعي ... الغلط ... الكثرة في نفسه ... الوصل

لا نم انا الامر بالعكس فان لا وان بعضه الكثرة في نفسه والقلة عند الاضافة كما صرح به

المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح فيما قاله الفاضل الجلبي من
ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة
فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل الخ اما اولا فلانه
اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم
واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا
فلانه لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب حتى
يتوجه عليه قوله نحن اين نجزم بانتفاء مطلق اسباب
الغلط لبيس يشتبي قوله قلت آه حاصله منع المقدمة انفا المذكورة
بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا الانم ذلك
فان بديهة العقل جازمة بانتفاءه في بعض المواد كما في
مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه
شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي
الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم
ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان
الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بانتفاء مطلق اسباب الغلط
بل الواجب انتفائه في نفس الامر ومصداقه حصول
الجزم لنا بل الواجب انتفائه في نفس الامر بالحسول

من بداهة العقل وفيه بحث لان شاهد الحس ان صار منها الا كمي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله والاصح ذكره اه لعين والاصح ذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال المحشي الفاضل في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب عنه فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بمعنى الاعم والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي ينضح ويظهر فانه تعميم التجلي بحيث يشمل التام وغيره يدل عليه قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ قوله حملا الخ علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح

المواقف

المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة تنكشف
بها ما ذكر ويلتفت اليه ولكن قال بعده وقد يتوهم ان
المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا
عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس
من الذكر المضموم فلا يدفعه ان يقال ان نسبة التوهم
ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان
ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قال
الجلبى من ان بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فى شرح المواقف
تدافعا حيث قال جعل المذكور فيه من الذكر المضموم
فليس بشئ لان اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى آخر
ليس من التدافع فى شئ قوله لكن عدها غالب
العرف اى نقل عنه ولا يعرف فرق الادراك الحسى بين
البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما كان
كما يشعر به كلمة من فى قوله من قامت به غير مفيد لانه
يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال
ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى واما
العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا مخالفة فتأمل المراد

في اصطلاح العلماء فى العقلاء علم وفى البهائم ليس بعلم

بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا النفس الحساس

بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجي مان الحواس

انما هي الآلات للادراك فلا يرد الجزالفرد قوله اى نقيض

التميز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض التميز

والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعنى النفس يوجب له ان

يميز الشئ عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشئ المتعلق نقيض

ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذى

اوجبته الصفة انما هو صفة له فان المميز هو النفس

والصفة آلة للتميز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز

تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشئ

يتعلق به وهو الذى لا يحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول

العلم وغيره من الصفات كالحيوة والقدرة وغيرهما

وبقوله توجب تميزا خرج عن الحد الصفات التى توجب

لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ما عدا الصفات الادراكية

فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن

العاجز لا ان يكون محلها مميزا الشئ لكل الاشياء كما توجب

التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اى نقيض التميز

بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والعلم والجهل المركب
والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب محلها تميزا
يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجب تميزا يحتمل
النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر ضده
فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم
استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او
برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف
العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب على عمومه
المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية للنفس
كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان
المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادي
على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى
عقيب التعلق بالشيء بان تكون النفس مميزا له تميزا لا يحتمل
النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم
من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على
ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا

الاولى يخلق الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء ان توجب كون النفس مميزا
مولانا خالد

نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجهما بل الاوجه لصحته اصلا

قلت الوهم والشك من حيث انه تصور للنسبة من حيث

هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما

باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد

من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح

ولهذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث يتعلق

بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح

بهذين الاعتبارين السيد السند في حاشية شرح مختصر

الاصول قوله كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم اذ هو مذكور

صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع

انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا

مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير

ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى

المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب

لمحلها الكاشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق

نقيضه وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات

تجويز احد الامرين على السواء

بين

المتعلق

بنفس نفسه

وحينئذ لا ان تميز بالمعنى المصدري

لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة والنفي والاثبات فح

يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون

محتملا لنقيضه اصلا ازالواقع لا يكون الا احدهما فلا

وجه لذكر الا ان يقال ان السابق المتعلق وان لم يكن محتملا

لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان

يحصل منه بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق

صفة توجب كشفا وايضا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند

المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق

فلان متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له

نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني

ادراك الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان

بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيض

اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق

على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين

اذ لا معنى لاحتمالها نقيض نفسها وهذا اعني حمل الاحتمال

على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من

احتمال الشيء للآخر انه يجوز ان يتصف به كما في

في المتعلق ونقيضه

والا وقوع جازما مطابقا للواقع ماخوذا من ... كالجهل او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع ... كالتقليد

او بان يراد بالنقيض الطرفان

الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه هو
وجه عدم ظهور هذا التوجيه ويحتمل ان يراد بنقيض الصفة
وسيجي تحريره ان شاء الله وفيه ان الاحتمال لمتعلقه
اي يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى
المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون لشي وانما
لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه ان كان المراد به المعنى
المصدري فلا نقيض له لا في التصور ولا في التصديق وان كان
ما به التميز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتمال
نقيض نقيضه الا ان يتكلف بحمل على ما مر بان المراد
ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فيرجع الى احتمال
المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشي كذا
مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح
في ان المتعلق اعني الشي محتمل قوله وصف به التميز مجازا وصفا للمتعلق
اسم فاعل لصفة المتعلق اسم مفعول قوله ثم التميز اي يعني
انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز
اي الامر الذي به تميز النفس الشي لا المعنى المصدري
اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق

لاني

اي كون المراد بالنقيض نقيض الحاصل

لا يخفى ان مرجع ضمير ان بعد عوده الى النفي والى المتعلق والى التميز الى الصفة الى الاصناف الى ... الامور ... عن الصفة ... المعلمه ...

في التصور الصورة وفي التصديق
النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا
بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها

36

لا في التصور ولا في التصديق وحوطه وذلك الامر في مطابقة لها صورة مطابقة
ولا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداها واما اذا تعلق علمنا
بان العالم حادث حصل عندنا اثبات احد الطرفين للآخر بحيث
يميزها عما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما ماخوذا بحصر
من بديهية او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي
وقد لا يكون فيحتمله وخلاصته تعريف العلم انه امر قائم بالنفس
يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك
الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم
ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا
لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب
تلك الصورة والثاني انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني
والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة
من التميز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا
بنقيضين لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب عن
الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يزعمون ان العلم نفس ليس

التصور والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة

اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر

الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها كالقدرة

والسمع والبصر كذا ولهذا اكتفى المحشي في هذا المقام والعلم التذكير باعتبار العلم

ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان

العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع

الاشياء في النفس وهم يقولون وعن الثاني بانه ان اراد بقوله

انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه

النفي او الاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما

تصور واشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ واما

ان التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات

فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة

الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة واين هذا من

الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني امر يشارك الوجود

الخارجي في تمام الماهية ويماثله في ترتب الاثار وعن الرابع بانه مبني على

المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتاج الى التعريف

هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات لا المعنى المصدري وهو اثبات

المعنى المصدري احد

بان الاكثر في اطلاق اسم العلم على المعلوم اعني الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري نسخه

التصور والتصديق نوعان للعلم الا ان العلم الا ان يكون ينقسم اليهما فلم ولا ... ان لا يكون وان اراد انه يلزم ان لا يكون ... ممنوع

[illegible]

٢٢

احد الطرفين الاخر وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا
جعلوا متعلقة الطرفين لادراكنا النسبة واقعة او
ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل فان هذا المقام من
مطارح الاذكيا قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة
السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد المعنى
اللغوي وهو انما تعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما
كون متعلقها النسبة او الوقوع واللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات
اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك قوله والعلم
بهذا المعنى ينقسم الى جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون
منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تقريرهما قوله فان المعاني الى
دليل لقوله بنا وعلى عدم الى لعدم الاشتراك التعريف لادراك الحواس
مبني على الحكم بالمعاني بخلاف ما لو قيد ولقائل صفة توجب
تميزا بين المعاني لا تحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا
ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني
على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه
كالشيخ الاشعري ومتابعيه يترك قيد المعاني فيدخل فيه
الحواس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم

ونشبه الضمير في متعلقها بهذا الاعتبار

الاعتراض المدفوع ... هذا ... الحكم

والمراد بها الصور الذهنية لا ما يقوم بالغير فلا يلزم كون الاعراض محصورة بالحصر الذي في معلومات ... خلافا

حصل بالحواس زاد قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس
الظ ثم منهم من ذكر نفي الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا
لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك
تخيلا او توهما قوله يرد عليهم ان كثيرا يرد على من زاد قيد المعاني انهم
صرحوا ان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظ قد تدرك عقلا
بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث تمتاز عن كل
ما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض
مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان
تدرك مكتنفة باللواحق العوارض المادية مع حضور المواد عند
الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين
الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك
الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل
بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف حاصل الجواب ان
الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عيني لان
ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو مشخصات كلية
يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية

الانسان هنا ادراك الشئ الموجود في المادة
بلا قيد الحضور وللتعدم
المعنى الغير المحسوس المخصوص
بالجزئي المادي من الاضافات
والكيفيات خالد

78

المادة لكن اغمض في الخارج فرد واحد فهو ادراك لامر كلي اغمض في فرد واحد فلا يكون ادراكا لأجزائي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس والامر في ادراكه تغير ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكا احساسا لغيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية الحس كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة ملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من الحق ان يقيد بالكلية قيد المعاني لا يقوله بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدفوع المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما

وحله ان العين من حيث انها قائمة لا تدرك بالخاصة الظاهرة فهو معنى اذ لا معنى بالمعنى الا ما يمتنع ادراكه بالحواس الظاهرة وكونها عينا من حيثية حضورها بالذات في الخ ... [illegible] ...

بعينها صورة مدركة القوة الوهمية ... [illegible] ... وهو الاعتبار ... السابق فتأمل

اي الامر الخيالي والخارجي

قال الفاضل المحشي قوله يشكل الاشكال فيه لان الاعيان المحسوسة بعد غيبتها تعيين من قبيل المعاني فيه
لانه قبيل المحسوسات المدركة لا يتعلق بها حتى لو كانت بعد ومن لا يخرج بذلك العلم التصورية
ثم ان المعاني كانت كلية تكون بالفعل جزئية وادراك زيد بعد الغيبة في القسم الثاني

علاه والامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزا
بان يحصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لا
انما هو في صورة هو آلة الملاحظة العين الغايب عن الحواس
لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا فكانه لم
يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجيب بما اجاب

قوله اي لتميزها الذي هو الصورة لعين ان الكلام يتقايلو الغائب

فالمتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية
المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض الامر المصورة
فلا يرد ان المتصور عين التميز اذ هو صفة موجبة له على ما من والمعتبر
في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا المتقبض العر
فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض
له كما قال الشيخ في شرح الشمسية معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا
نقيض لمتعلقه لعين الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون
المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن هنا
اي من ورود الاعتراض ظاهر لو اريد نقيض التميز فالمراد
بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا تحتمل صفة الصفة لا التميز
وضمير لا تحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا
لا تحتمل

ومن سنخ المعروف ... الحكيم

حقيقية

لو لا اريد نقيض
اي اذا لم يرد
بالنقيض المنوع
المتصور نقيض تميزه
ومال النسختين واحد

٧٩

لا عتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالصورة نفس الصورة

١٠ا يوجبها او التميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح

واثبات انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب

كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض

ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعمو الكن لا يخفى انه خلاف

الظ لان الظ ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ويخالف التعريف

العلم عند القائلين بانه من باب الصفة حيث قالوا هو تميز

لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن الايراد فيه بنقيض الصفة

وقد يجاب اه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون

ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد بنقيض الصفة

بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن

لنفس التصور نقيض لكون التميز الذي يوجبه نقيض قوله

لكن لا يخفى ان التميز او على ان عدم نقيض التميز فرع عدم

نقيض التصور امر لا دليل عليه الا ان في الصدق توجد نقيضا

التميز ولا نقيض له وخلافه ان عدم نقيض المفهوم المتصور

وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة

لا التصور انفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم

عدم نقيض الآخر ثم ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل

والاثر اي ايجاب الصورة الفضيا

اشارة الى الرد على القاضي على حذف المضاف ... الاعتراض على الصورة ... صفة الذهن

العالم والمعلوم

لعدم الذكر ولان ارادة الصفة خلاف مذهبهم في

لان مذهبهم ان العلم نفس الاضافة دائر تعلق

بالتفسير

دعوى البداهة غير مسموعة قوله فان قلت الخ اعتراض
آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات
كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها
غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول
العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شمول
للتصورات على انها لا نقائض لها قوله فلو سلم ان للتصور
اي لتميز التصور عام قوله قلت الخ حاصله ان شمول العلم
للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في
المتصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم
متعددة فيخلى عكس احضاره باحدهما عكس احضاره بالآخر
بخلاف بنائه على انه لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه
وبالوجه قوله على انه الخ علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور
بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله
ان بناء دخول التصورات على انها لا نقائض لها انما هو
بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك
الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير
والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض

بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشئ وامتناع المتصور صح

وبحسب

وعيب الغرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا
الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه
نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق
عد قولهم عكس النقيض جعل النقيض [illegible] من قواعد المنطق
ناشئ عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس
كذلك واما قولهم نقيضا المتساويين متساويان
فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعد في شرح
المطالع من القواعد قوله والتحقيق الى هذا التحقيق مستفاد
من السيد قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين
المتنافيين بالذات اي الامرين اللذين يتنافيان ويتدافعان
بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر
فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق
الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس
لا يكون للتصور اي للصورة نقيض اذ لا يستلزم كما ان
الايجاب فانه اذا تحقق الايجاب على تحقق صورة انتفاء
الامر فان صورة الانسان واللاانسان كلاهما حاصلان
ولا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه
رد برد

اي بلا واسطة اعتبار ثبوتهما لشيء وهميد لذاته حال للتحقق المتقدم عليه رتبة لانه فاعل يقتضي والضمير يضاف اليه للمفعول له قدس سره

هذا رد على احد حيث الفقه من جعل [illegible] من [illegible]

جواب ان يقال [illegible]

يكون صدق واحدهما على الشيء منافيا في صدق الآخر عليه [illegible]

ثم انهما بحسب التحقق وبحسب التحقيق متنافيان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا

الى النسبة الايجابية الى شيء بل اعتبر جزء امنيه وان جعل السلب

راجعا اليها كانا متنافيين صدقا وكذبا وكذا الحال في

التصورات المتقيدة والانشائية لا يرتفع منها الا بارتفاع

رجل فاضل ورجل ليس بفاضل

وقوع تلك النسبة وارتفاعها ايضا باعتبار التعين المذكور ومعناه

في المفردات فان قلت ان المفهوم لنسبة الانسان الى زيد

مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما

تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى

المتعارف للنقيض فقد تحقق التناقض للتصورات ايضا

الجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين

الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان

لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك

زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو

ايضا راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه

الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة

الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان

بالامرين المتنافيين اي الامرين اللذين يكون كل منهما نافيا

للآخر

ثبوت النعت يكون صدق والا يكون منافاة في الارتفاع لا في الارتفاع

التمانع بين المركبين التقييدية يتحقق باعتبار ثبوتهما الشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا على ما سبق في النفس وباعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وح يحصل نقيضان متنافيان وانتم تعرضتم لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسبة التقييدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف ونعرضها للاعتبارات الثلاثة حواشي تختص الاصول استيفاء للاعتبارات عبد الحكيم على المواقف

للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء كما في القضايا

او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر

كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللا

انسان وذلك ظ قوله ومن ههنا اي من تفسير النقيضين

بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر قدس سره في حاشية

شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور

له نقيض الا بان ينضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر

في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر

صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار

سلبه اي سلب صدقه ورفعهما اعتبر صدقه عليه والاول

نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلى

هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه اعني

رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين واما التصديقات

فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن صدقها وحملها

على شيء والا معنى قولهم نقيض كل شيء رفعه سواء كان

رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانه اذا اعتبر ذلك الشيء

في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر صدقه على

سيد عبد شريف

تتبع في الوقت شرح

عم ان عبد مع ذلك

لا يجوز ان يكون بين مفهومين

عم ان في ماسواه عدم التخلف

فاذا حمل على شيء كان اثبات ذلك المفهوم له تحصيلا واثبات رفعه له عدولا

او باعتبار صدقه

لا صدق رفعه عليه لانه نقيضهما سيد حاشية المطالع

لا يجوز زيد انسان

زيد لا انسان

اذ يجوز ان يكون زيد معدوما

الانسان لا انسان

زيد انسان وزيد ليس بانسان

بخلاف سلب النقيض

يجوز ان يكون زيد لا انسان ولا انسان

باعتبار الاول باعتبار كونه نقيضا بمعنى العدول

والثاني باعتبار كونه نقيضا بمعنى السلب

نائل

انتهى اتمام اوقفته الى

الثالثة من الاقسام الضعيفة

شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المرحوم فيه

مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني

ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان

الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض

لا ثباته انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون

اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو

لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من

ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه

رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من

ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او

لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك

الشيء والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع عبارة

السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن

الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه

كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على

شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لا ان كلا قسمي النقيض

يتحقق بالنظر الى اعتبار في نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على

82

هذه نسخة الاصل

المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات

محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع

بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما

عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين الخ والالزم ان يقولوا اختلاف قضيتين

بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما

وكذب الآخرى قوله وايضا يلزم الخ عطف على قوله بطل كثير الخ

وجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات

وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض لا يدخل جميع

التصورات فلا يكون التعريف جامعا قوله واجيب الخ هذا

ما افاده سيد المحققين فى مواضع من كتبه وحاصله ان

الصورة الانسانية الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى

للانسان المرئى الملاحظة مطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك

الصورة فى الواقع فلا خطاء فى الصورة لمطابقتها المعلوم

انما الخطاء فى الحكم الكائن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة

صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور

وهو ان المدار المطابقة اما الشبح الذى ينشأ منه الصورة وهو الحجر فى مثالنا فممنوع الخ

او الشيء الذى كان تلك الصورة صورة له فان كان المراد

او والالزم ان يقولوا اختلاف قضيتين او مفردين بحيث يكون وجود احدهما نافيا للاخر وغاية التباعد بينهما مثلا الخ

فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة فى العلم ولا مطابقة فى بعض التصورات صح

اول يلزم جريان المطابقة واللاانقسام في الصورة التصورية من غير
مطابقة
ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة
عن الانسان مثلا قد يكون مطابقة وقد لا يكون بدون ملاحظة
الحكم وان كان المراد الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم
المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة
لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم
مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء
عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية
وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية
واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمايز بين المعلومات التصورية
الا بان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها
مع قطع النظر عن فرض العقل وانما الممتنع والمفروض من وجودها
واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا
تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصور التصديقية
التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم
حادث مثلا وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق
الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية

قد يكون

حاصل الجواب اختيار الشق الثاني وهو ارادة ما كانت الصورة صورة له لكن بقيد كونه في نفس الامر 2

حاصله بوجب اختيار الشق الثاني... كون الصورة التصورية مطابقة ... لمعلومها في نفس الامر

[illegible]

فقد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل

فهو هذا
واللامطابقة
في الصورة

قوله فان الحكم بان الصورة الخ

علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افراده وما عاد ما عند كل تصور في بعضه الانسانية

وكثرة صدقها الفته النفس ورسخ فيها حتى انه ما لزوم صورة انسان فان الصورة الا على فهو

ان الحكم يجري منه اجمالا وبالتبع مثلا اذا رأى حمرة وهيئة ناشئة من شيء صورة له الخطاء للتصور

يقوا بهذه الصورة ناشئة من ذلك النسبة فتلك صورة الناشئة الحكم الذي فيه الخطاء

صورة للحمرة ووجه الخطاء فيه بطلان الكبرى اذ كون الصورة من مقارنة الحكم بالفعل اي بان الصورة

كما الاستقراء الناقص لا يفيد في الانتاج قوله وبما ذكرنا اي من فرع الحكم التسلسل وجه ان التصور

بسبب اندراجه تحت حكم كان ناشئا من ملكة النفس فقوله والزام التسلسل تصديقات غير متناهية

ناشئة عنه كما اوضحته في بيان علة المقارنة قوله تصديق يقارنه تصديقات نظرا اليه

يقارن التصديق وهو يقارن التصور اجمالا فكل تصور يقارنه التسلسل اذ الحكم نفسه منظور اليه

وحاصل قوله لانه انما يلزم التسليل الخ ان فعلية الحكم لا تستلزم التفصيلا وبالذات

اجمالا وبالتبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه لا الاجمال

والملحوظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم مما ذكرنا ان الحكم تابع للعلم

للتصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور ايضا هذا ثم يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطاء

بفرض عدم كونه بالفعل لان وصف كل موصوف موجود في ظرف اتصافه ان ذهنا فذهنا

او خارجا فخارجا او قوة فقوة او فعلا ففعلا فتنبه

مولانا خالد قدس سره

المنافية بالذات بين المعلومات التصديقية والصورة التصديقية

قد يكون

قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل

منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي

كان كل واحد من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في

نفس الامر من حال كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا

حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك

الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهي الاهية

الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه

فيه وهو ثبوت تلك الصورة صورة لما انتزعت منه في نفس

الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم تكن صورة

لها الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة

لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيما

بالفعل بل يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان

الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات

تفصيل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى

الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه فرق ان حاصله

ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف

على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه

نفس الامر لا يكون حكمه مطابقا وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له صح

حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسانية علماً بالانسان

الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل

في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل

في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون

ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك

الوجه والمعلوم بواسطته ذلك الشبح فالعلم بالوجه في

المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقاً

لكون العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود

في المثال المذكور اعني هو هذا اذ المقصود هو الشبح والصورة

الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بقوله والمقصود

هو الشبح انه مقصود من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة

اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان

دون الحجر فكيف تكون الحجر مقصوداً به وان اراد انه المقصود

بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من

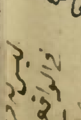
افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحاً من

بعيد وهو في الواقع حجر يحصل في اذهاننا صورة الانسان

فاعرفنا

حقيقة لا علماً بالشبح في الواقع

ويوافقه ان العلم هو الصورة الحاصلة والمعلوم هو ذو الصورة صح



فاعتقدنا انه الانسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية
ونجعله عنوانا له ونحكم على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل
للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ
بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة
الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك
الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر
الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو
آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو
ههنا العلم بالشبح من حيث اتصافه بمفهوم الانسان ولا شك ان العلم
بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق
وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة من العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل والكلاشيء كلي وامثال
ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان من
الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بقابل العلم مثلا
والمحكوم عليه لابد ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء
فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فتعين
ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق

ويطابق وانما الخطاء في الحكم

يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات ماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلناها آلة لملاحظتها فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذلك فحكمنا عليها بانها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردية منهما علم غير مطابق اذ الماهية ...

معلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان
لانه ح يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح
بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى
هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث
انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم
الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه
وتحقيق الجواب انا سلمنا انه يوجد حصول صورة الانسان
من الشبح واعتقاد انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس
المشاكلة بين الحجر والانسان يجعل الوصف المذكور عنوانا وحكم
عليه لكن المعتبرة اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو
الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور
والا كان حجرا بحسب نفس الامر انسان بحسب الاعتقاد فيجوز
ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي
هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد
انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون
المتصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك
يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو
في الاعتقاد

فالعلم بالشئ بالوجه مطابق لما في نفس الامر
من جهة الاعتقاد كالعلم بالوجه
فلا وجه للايراد بقيد له ...
الذي ما له اثبات ان العلم
بالشئ بالوجه لم يكن مطابقا
وان كان بالوجه مطابقا
فتأمل

فی الاعتقاد بان ذلک الحجر انسان الذی هو ناش من عدم امتیاز

الحق بین الامور المتشابهة وقد یجاب بوجهین آخرین

احدهما ان المحکوم علیه هو الحجر لکنه معلوم بالوجه المطابق

ودعوی انه لیس معلوما الا بوصف الانسانیة فی حیز

المنع غایته ان ذلک الوجه غیر مشعور به وذلک لا یوجب

انتفاءه فی نفس الامر ولا یخفی انه نوع مکابرة وثانیهما ان

المرئی من بعید هو الهویة المشترکة بین الواجب والجوهر والعرض

علی ما یجیء فی بحث الرؤیة والصورة الانسانیة لیست غیر مطابقة

لها لان الوجه الاخص لا یباین الاعم ولا یخفی انه مع عدم

تمامه فی نفسه غیر مفید لان عدم المطابقة متحققة قوله

ای فهاته کاف او فیتمیز و لذاته بهذا اشارة الی ان لیس المراد

بان علمه لذاته انه یترتب علی ذاته الانکشاف والتمیز من غیر

توسط صفة زائدة علی ذاته کما ذهب الیه المعتزلة والفلاسفة

ثم فید الکفایة بقوله بلا حاجة الی شیء یفیض الی العلم وتعلقه

المستفاد من قوله لیس من الاسباب اشارة الی ان معنی بسبب م

الکفایة انه لا یحتاج فی العلم وتعلقه الی سبب مفض لا انه

لا یحتاج الی شیء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التی اوردها

Marginal notes:

الصواب التمیز بدل الامتیاز تم ح

بل مطابقة فصح ان العلم بالشیء بالوجه مطابق لما فی نفس الامر کالعلم بالوجه فلا وجه للایراد بقوله ویرد الخ غیاث

ای لان قوله فی حصول علمه الخ یدل علی ان علمه لیس عین ذاته

٢٥

بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ
التعلق نسبة يتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا
لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا لا انه سبب مفضي اليه
فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب
مفضي وان كان يحتاج الى متعلق **قوله** احتيار الشق الاخير
وهو ان المراد السبب المفضي في الجملة **قوله** اي فيما لا يفتقر اليه
انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر
اليه وهو المسائل الشرعية التي يبتني عليها السعادة الدنيوية
والاخروية **قوله** تعريض الى رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس
الحواس المجردة عن العقل لحواس البهائم سببا للعلم **قوله**
فانها مبنية على ان النفوس اه اتفق المحققون على ان المدرك
للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك
الى قواها نسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور
الجزئيات المادية ترتسم في النفس اولا فذهب جماعة الى
انها لا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها
في الآلات بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية
ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها
في الآلات

فوع وعمومه فيه انه لا دخل للعموم
الحسي وشموله غير ذوي العقل في عده
سببا للعلم الانساني اللهم الا
ان يقال المراد عمومه في جميع
افراد ذوي العقول الحاصل
في ضمن العموم المذكور وكان
في هذا اشارة الى هذا
المعنى صلح العموم غير مقيد بغيره ذوي
العقول

في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات
وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب
جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس
الناطقة لانها المدركة للاشياء والآلات ادراكها للجزئيات
المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لانا نفي ارتسام الصور
فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام
مثلا ما لم يفتح لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم في النفس
صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق ونحن ذهبنا الى
الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات
المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها
من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها ودل على ان الواحد لا اذ
على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ان
الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة
لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها
وادراك المعاني الجزئية وحفظها وتفصيلها وتركيبها تقتضي
ان يكون لكل منها مصدرا غير النفس وهو الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها نجوز
للتفصيل والتركيب

ان يكون النفس الناطقة مبدء لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى
اثباتها قوله وفيه اشارة اى قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي
والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي يتحقق
في صورة التقاطع ايضا اذ المناسب ح ان يقول يتقاطعان
فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم
انه بين في التشريح انه قد نبت من جانبي مقدم الدماغ من
عند محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا
وصارتا تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين
وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون
الانعطاف بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى
والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع
خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقي
والانعطاف كهيئة الدالين الذين محدب كل منهما متصل
بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى
والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الش في شرح المواقف
قوله لا انفعال الحركة حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها

هيئة

هيئة تعرض باعتبار نسبة الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج
اصلا فكيف تدرك بالحس اذا ادركت الحس فرع الوجود الخارجي
قال الفاضل المحشي فيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال
كلها من العوارض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات
فكون الشيء من العوارض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات
ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول يعني ان المتكلمين
وان انكروا وجود العوارض النسبية ولكنهم اعترفوا بوجود اي فهي كالمستثنى من الاعراض النسبية
الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون هو وجود الشيء في حيز
وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا
وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها الوجود
عائدة الى الكون والمبصرات امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة
نحو كونه مسبوقا بكون آخر وغير مسبوق ومع نحو امكان تخلل
ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف
قوله ولزوم النسبة يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى
المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا
لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف

الانواع الاربعة فوجه الجزئية
ولا يمتنع عودها الى الكون حقيقة
في المراد ليست الجزئية
فصولا حقيقية للكون الانواع ايضا
حقيقية فلا تعود الى الكون بل الكون
نوع واحد له اربع اعتبارات
حصل بكل اعتبار قسم هو عينه
بالذات ولذا قال في المقاصد غيره
ان كونهما واعالجا واد كونا
واحدا يلزم اجتماعا وافتراقا
بحركة وسكونا كذا في التهذيب
الخالد

قال الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلفوا فى الاكوان فقال
بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسته ومقتضى
عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد هذا الا المتحرك
والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يبعى على
احد المذهبين قوله وما يقال الى قائله مولانا مصلح الدين
اى ما يقال فى توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من
ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم فى
مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس الشئ لان الادراك
لو كفى الشئ كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا احساسا
ولا ذلك الشئ المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من
المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك عمه مع
انه نفى صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير فى قوله وهو الحركة
اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور فى ضمن الكونين
واما قوله والتمس لا يدرك الجسم الى من تتمة ما يقال ودفع
الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون
الحركة مبصرة الا يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة
الجسم

88

الجسم ادراك الحركة فان من غمض عينيه ثم مس شيئا متحركا
ادركه متحركا ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان
بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم ولا يدركه من حيث انه في مكان
في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى
الملمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكان
في مكان بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان
كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى ان الشارح
قال ان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر لم ننكره
بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك
الحركة على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه وعلى
صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه او العقل
وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان اي حيثما يكون بيانا
لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك العقل الحركة
اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة
التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف
المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله
ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس

مكان كونه في

اي اشتبه تجدد الوصول بتجدد الحركة فماذا كان الملمس متحركا ما علة فلا يدرك العقل الكونين

الآخر لا يفيد محسوسا كما لا يفيد ادراكه احساسا ق اشارة الى
ان التقديم قوله الى كما بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه
التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المعنى المستفاد
من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها
لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى
على ما لا يخفى والفرق ظ لكنهما متلازمان ق اي مركب تام اعلم
ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر
عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به بل ما هو مصطلح النحاة اعني
ما يتضمن كلمتين بالاسناد ولا يلزم ان يكون المركب التقييدي
خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة
او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو
اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه
تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن
ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا
معنى للانتقاض ولعمرك ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة
الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي
بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على

اقول الاستفادة المذكورة مبنية
على ان ما قدم يكون مقصورا عليه
البتة ولا يجوز ان يكون مقصورا
اصلا على ما ذهب اليه السيد السند
في شرح المفتاح او مشروطة باستفادة
القصر من شيء آخر غير التقديم
كذلك على ما صرح عليه الشيخ
في المطول صح

نعم خارج

ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشيخ

قوله على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه لا في نفس الامر

اي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بانه ان الكلام الذي يطلع على وقوع

النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي

بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد

وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا

ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة

في حد ذاته من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب — خلاف ح

قوله هو الاوفق اذ المخبر عنه في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع

قوله او المحمول عبارة عن الاثبات اي كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر

قوله المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى

قوله لكن لا يشترط فيه اشتراط الحجة مذهب القاضي الباقلاني

وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة

في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو اي اليقين

في الحجة واعترض عليه بان التزكية في الحجة ايضا واجبة فعلم

انه ليس كما زعمه واشير الى اثني عشر نقيبا بعثهم لتبليغ احكام دين

موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل

اثني عشر يحصل بعدد [illegible] من بني
قال [illegible] النقباء ولقد اخذ الله ميثاق بني
اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر ح م

بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط الاربعين لقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان
المؤمنين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام واشتراط
السبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وفي اكثر
نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه الا هذا قول
لم يقل به احد بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطه
كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعدد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا
قال بعض الفضلاء وانت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه ما
لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مالا امر دونه خرط القتاد انتهى
كلامه ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء
مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين
اراداتهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عند العقلاء بمعنى ان العقل
يحكم عقلا بحكم كلي قطعيا بانهم لم يتواطوا على الكذب وان ما اتفقوا
عليه حق ثابت في نفس الامر يحتمل النقيض بمعنى سلب تجويز
العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان
العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انما يفيد من انفسنا

علما

ادابهم

قوله كما في العلوم العادية اي كالعلم بان احدا لم ينقلب ذهبا وبالجملة المراد ان العقل يحكم باستحالته لكن بحسب العادة ملخ

ه

٩٠

حاصل قطعاً بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلاً وما ذكر

الا بالاخبار والاشكال انما ينشأ من عدم الاحتمال بمجرد عدم الامكان

تامل كذا في التلويح قيل عليه يعني ان للتواتر مدخلاً في افادة العلم

لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون العلم موقوفاً على التواتر فاثبات

التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل على بلوغه حد التواتر

يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس

التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم فلا

دور بل علمنا بذلك انه حصل وقوع العلم ولبلوغه التواتر اذ الدليل

ما يلزم من العلم به العلم لشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون

العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بانه علم وليس

كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب

بان العلم اذا كان حاصلاً بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه

بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معاً حاصلين من المذهبين في الذهن

ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى ان

العلم والعلم بالعلم متحدان ذاتاً وفيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما

يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بعده واذا لم يكن

حاصلاً بطريق الاحضار فانه لا يعلم الا بعد حصوله حتى يحصل العلم بالعلم

سبب الموقوف

تواتر الخبر والموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم صح

حاصل بطريق الاخطار

تامل قوله وهكذا حال كل معلول اه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم
بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق
المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة الخفية وانما قيد العلة
بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم به بدون العلم بالمعلول
كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته من جهة اخرى
لا ينافيه قوله فان قلت اه حاصل هذا السوال منع قوله ان وقوع العلم
من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم
اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول
العام لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر
لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة اه
وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل ان يكون
لعلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تامل وجهه التامل ان العلم بانتفاء
سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة لتحققه
من غير ان يكون وجودها وانتفاؤها معلوما لنا وعدم العلم لا يدل
على عدم تحققه قوله وقع في التلويح اه يعني انه قال في التلويح
واما خبر اليهود بقتل عيسى عم فتواتره ممنوع وههنا واما خبر
النصارى

النصارى فوجه كلامه لبعضهم بان الخبر ههنا بعض الاخبار واضافته
الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار
اليهود للنصارى اه فلا تدافع لكن يحتاج في عطف قوله واليهود
بتأبيد دين موسى عم الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون
اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على
خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون
اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة الملوح من
اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة
على النفي
لانه مخالف للقصة على زعم المتوهم ورد لكن بعض النصارى اه يعني
عبر بالزعم لما يذكره من كشف
لكن التوهم بطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان النصارى بعضهم
مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتابين اضافة المصدر
الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل
التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع
اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه
لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف
هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار
القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذا اخبار النصارى

بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله بينهم مسند الى اربعة منهم قوله
بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عم
وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجب العلم اخبار
السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على
ان اخبارهم انما كان بشبهة كما اخبر تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم فلا تحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن
عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس
لا شبهة لهم ~~باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم~~ فيه على ما يدل عليه
قولهم حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم منشا هذا انه
ما كانت مطابقة لنفس الامر ولكن لا يشترط فى الخبر الا كونه امر
ثابت فى نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفادا منه تامل
قوله وعرف اليهود الخ قبل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم
لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا
شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى
ايضا وكان بخت نصر قد فتح المشارق الدنيا ومغاربها
سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة
اى بجمل كلام الش وحاصل قوله فتواتر هم اى تخلف وقوع العلم يدل
على

ح قاتل ان قوله نعم الا الذين اختلفوا فى
حيث منه يدل على انه كان لهم شبهة
على ما قال القاضى فى تفسيره انهم بعد وقوع
تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم
انه مثله وبعضهم لو كان هذا
عيسى فاين صاحبنا وبعضهم
الوجه وجه عيسى والبدن بدن
صاحبنا فخلاف هذا الآن يقال
ان المخبرين لم يكن لهم شبهة

الاشتراط والاستفادة ملكاع
اى ودين الخ اذ الدين يقتضى ان لا يحتمل
فى قولنا لا يحتمل النقيض لكن لا يرتفع بسبب
تحسر الكذب والتناقض
ان كلا منها لم يحصل الصدق وهو
مطابق لما فى نفس الامر على انا اخذنا
فى تعريف العلم ما يخرج الجهل بها وبسيطا
فاعتقادهم بناء فى الحكم العدم مطابقته الواقع وكانه
اشتبه بالامر التامل والله تبارك
وتعالى اعلم مولانا خالد

على عدم تحققه لانه قد تكلفه لقولهم بل لا بد من تعدد المخبرين او على ما توهم

قوله فيه اشارة اي في اتيان لفظة رب سواء كان للتقليل او للتكثير

اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كلية متحققة

في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب

عن السوال المذكور اذ السوال المذكور معارضة واستدلال على

ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قولهم

ومن الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب

المجموع وحاصله انا لا نم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع

ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا

ايضا كذلك قوله والعمدة اي عمدة الجواب وحله ان اجتماع الاسباب

يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر

باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه

بحث لانه ان اراد اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو ممنوع لامتناع

التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب

قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار

المتعدد موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر

غير مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لنفاوتهما نوعا

اي لا بد فيه لقول الخ فهو من نوع ما

ولذلك قال انه مكة فيما بين ان التواتر يحصل من الا ان يختلف العلم

والترديد في التعبير بالتخرج البلوغ

بعدد التواتر وقوله ان المراد

فرق بين ذلك في الاجمال

والتفصيل فلا ورود

لكونها قد تكلفه

فلا يرد

حاصله اختيار الشق الاول

ومنع امتناع التوارد هنا

لانه مخصوص بمادة وحدة

المسبب وهو هنا متعدد

فتأمل

ويحصل بجميع تلك الاخبار نوع لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى
احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما دهم الكذب اه جواب
سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام
كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان لو كذا ان طرف
الخبر السابق فلا يحصل نوع المسبب المفضي الى العلم اصلا
فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به
العقل واما الخبر فموجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت
القيام لزيد ضرورة انه موضوع لم لكن ما جاز تخلف المدلولات
الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل
ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب
عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع قوله لتبليغ
الاحكام قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحى اليه لكمال في
نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل
اللهم الا ان يتكلف انه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية
على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل
انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم ع
احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه
يخرج

93

يخرج الاعتقادات التي هي رئيس الاحكام وما يشبهها قوله ولو بالنسبة الى

قوم اخرين دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل

الذين بعثوا لتقرير دين موسى عم كيوشع عم وحاصله انهم وان

لم يكونوا مستقلين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون

بالنسبة الى ~~القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة~~ الى غيرهم

هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظم التعريف النقض ببعض

الانبياء كيوشع عم امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ

لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله

ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو

المعنى المساوي هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد

النبي انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل عليه

قوله وقد يشترط مراده تفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور الى

اعلم انه قد اختلف في الفرق بين النبي والرسول فقال بعضهم انهما متساويان

فكل رسول نبي وكل نبي رسول لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث

انه قال الله انا ارسلناك او في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه

انبأ الخلق عن الله كلام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه

ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب

فانه م

او شريعة مجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة

وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسروه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي

فانه مختص بالانسان ويؤيده قوله تعالى وجه التائيد ان العطف يدل على

المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينًا للنبي او مساويا او اخص او اعم

مباينا له

لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل

من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون

مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي

المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين

ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه

ولم يلزم بطلانه كما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام

من وجه التاكيد

بنفيه الاترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد

الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان رسولا نبيا وفي

قوله تعالى واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا

نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه ثم وفي الحديث

تائيد فانه يكون النبي اعم روي انه عم سئل عن عدد الانبياء فقال

مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة

عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي ثم فاشترط اي اذا كان النبي

عم

وقد ... [illegible]

99

فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز
ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام **قوله** والكتب مائة واربعة
روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب
منها على آدم ع عشر صحف وعلى شيث ع خمسون صحيفة وعلى
ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى عيسى وموسى
وداود ومحمد التورية والانجيل والزبور والفرقان **قوله** اللهم الا
ان يكتفى اي هذا ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف وقال وقد يشترط
في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكون
يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا ساعد النقل ومجرد الاحتمال
لا يكفيه ولذا ذكره باللهم **قوله** ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاشكال
المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر
نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سمي بالسبع
المثاني لكنه فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب
المرويات **قوله** وتخصيص بعض الصحف الخ جواب سؤال كانه قيل
لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف
ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة
الرواية وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزولها عليها اولا **قوله**

واشترط بعضهم ای عطف علی قوله فاشترط بعضهم ای بعض اشترط البعض
الشرع الجدید فی الرسول وقالوا انه صاحب شریعة متجددة بخلاف النبی
فانه قد یکون لتقریر شریعة من قبله قوله ورد ا المولی الاسناد بان اسماعیل
کان من الرسل کما قال الله تعالی فی حقه وکان رسولا نبیا مع انه لا شرع
جدید له لان ابناء ابراهیم م کانوا علی شریعته کما صرح به الفاضل
حیث قال فی تفسیر قوله تعم وکان رسولا نبیا یدل علی ان الرسول لا یلزم
ان یکون صاحب شریعة لان اولاد ابراهیم کانوا علی شریعته قوله لکنه ینحصر
الخبر الصادق فی نوعیه اه اذ لو خص الرسول لا یلزم ان یکون
خبر النبی خارجا اذ لیس متواترا ولا خبر الرسول قوله وتغییر الحصر
بالنسبة اه فان الخبر الصادق بالنسبة الی هذه الامة منحصر فی
المتواتر وخبر الرسول لکن یابی هذا التخصیص تعمیم الخلق فی قوله
واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قیل علیه یدخل سحر المتنبی اه حاصله
ان تعریف المعجزة غیر مانع لدخول سحر من یدعی النبوة والاولی
[illegible] ولیس بشیء فانه یصدق علیه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار
صدق مدعی النبوة والاولی ان یقال ید خل فیه خارق المتنبی لیدخل فیه
الاستدراج وهو الامر الخارق الذی یظهر علی ید الکاذب علی وفق مدعاه بلا مباشرة
الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول
ان خلق

ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع

ما ادعاه

عادة من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو

اظهره على يد الكاذب المتنبي يكون تصديق الكاذب وهو قبيح على

الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي محال وهذا

الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار

اشار به ما قبله

الصدق فعل الله بلا واسطة لان المقصود منه لا يحصل بالرسل من قبله

فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة

تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعم الفاضل الچلبي من انه مبني

على ان جميع الممكنات صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه

تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب في دعوى النبوة لانه يجوز

بكونه

ظهور الخارق الموافق على يد المتألهة لانه لا يوجب تصديق الكاذب

لان حاله يكذب كاقواله ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر خارقا

للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به

اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق

مسيلمة الكذاب انه ادعى لاعور فصارت عينه الصحيحة

عوراء فلا بد من قيد على ما وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد

~~منه~~ ارادة الفاعل وهو الله تعالى يوجه لا يرد شيء مما ذكر ولا النقض بالمظهر.

اما الاول فلا نسلم فلا اطلاع ويرد كما هو مذهب اهل السنة

اولانه بخلاف الواقع

ان يكون فعله ...

قوله ولا النقض بالوضيعات الخ يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا يجب في النقض من تحقق المادة والامكان ان يقال عكسى بان يكون انسان ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهارها الخ يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد في احدهما اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز المتنبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان لا يقدر الله على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يقع يلزم تصديق الكاذب منه وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور

96

المذكور والحل ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نم
ان العلم بان الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم
بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى تامل قوله والحق اى
الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم
وما يترتب على خصايص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء
ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور
الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا
ليس كذلك لان كل من باشر تلك الاسباب المختصة به يترتب
عليها ذلك بطريق جرى العادة وما قيل من انه لا يندفع
التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير مدفوع بما مر من
انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله لا مدخل لمباشرة
الاسباب فيه يخلقه الله تعالى على يد الصادق فقط لتصديقه
بخلاف السحر لان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على
يد كل من باشرها عادة قال الفاضل المحشى المدقق والحق ان
السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرايط لا تكون
مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه

ومن الناس من ذهب الى ان بين السحر والمعجزة فرقا من جهة تحرم الاتيان ...

انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع
شرايطه مقدورا بل يكفيه ان يكون [نادر] بعد مباشرة الاسباب
سوا كانت مقدورة اولا والا لزم ان يكون حركة البطش
ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات
وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بحي شيء وهو ان
هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق التي يظهر على يد المتنبي
بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب
الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولذا
اهمل القوم هذا الجواب الا انهم لا يتفقون بعدم كون
السحر من الخوارق بل الاظهار مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق
الذي يظهر على يده ولو مجازا او [لا] فان قيل لم انتقض تعريف
المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج عنه كرامات الاولياء لعدم
قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات
لان المقصد من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته
بين الخلايق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه
حصل للولي الكرامة بمتابعته ومايقال في الجواب من انه
ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار
الصدق

استعمال المقيد في المطلق

الصدق لان افعال الله ليست معللة بل المراد ان يكون
ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرامة الولي تدل على
صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لوكان ظهور الخوارق حرزما
على يد مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة غيرهم
ان تكون ظاهرة على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
فتامل قوله والارهاصات جمع ارهاص وهو الخارق
الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا
لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي التشبيه
ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر
عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب
متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة
على ما صدر قبلها قوله هو الامكان الخاص اه يعني ان الظم
ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص
والمعنى ان الكلام التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس
بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروريا اي يجوز
ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اهل

هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد
النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري
كما قال الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر
الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم لوجود
الصانع وان لا يتوصل واما الضروري الحاصلة عند
حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه
والامكان العام هنا هو النظر المتبادر كما لا يخفي فساده قوله
ولك ان تاخذ اي لك ان تاخذ الامكان الامكان
العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر
الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه
ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق
التوليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق
جري العادة كما هو مذهب اهل السنة والجماعة فيصح
التعريف على المذاهب الثلثة قال السيد المحقق في حاشية
شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل بناء على
ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل
بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا

ولو

قوله فهو النظر ان المتبادر من الامكان المسند الى التوصل بالنظر كون الامكان عند النظر وهو لا يحتمل الامكان الخاص فتدبر

كما في حركة اليد والمفتاح

[Margin, left side, partly cut off:] ... العام ... الذي ... ولا ... في نفسه ... بسبب ... القرآن ... بها

98

ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا
وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرايطه صورة ومادة
لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان
كان قد يفضى اليه نادرا اتفاقيا وليس من حيث كونه وسيلة
فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلايل باسرها اذ لا يمكن
التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظرا ما لم يكن هناك
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد
المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف
مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اى اليقين انما هو
بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف
مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف
مختص به اذ لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا
علاقة بين الظن واى شىء يستفاد منه لانتفائه
مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه واما حمل
الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن
وجد الآخر ليدخل الامارات فى التعريف ايضا فهو مخالف
لما ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر العضدى من انه لا

[margin: وهو قولهم ما يمكن التوصل بالنظر]

[margin: كما اذا ظن ان زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها]

[margin: المفيد للظن]

لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله اما لم يقل لزاما الخ يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المولف الواحد باعتبار هيئته العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة من بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لم يصح التعريف الاعلى مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساوات او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي العقود فظ قوله فان ثبات التعريف يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مولف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان لفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر انه لا حاجة الى ان يقال لا يجب ان كثيرها بناء على ان الملفوظ من مواد المولف كالمعقول وما قيل ولا يرد انه مما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو

كقولنا اخر الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع وكل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر ينتج جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى ونحو كل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر

ط على انه الاعتراض على هذا التعريف بل يرد لا يختص بهذا التعريف الاول ايضا بانه يصدق على التعريف الملفوظ والمعقول انه يجب ان يعم المعرف مع انه لكونه من افراد المعرف في الملفوظ تامل لا يعم اذ لا يقع النظر في الملفوظ

في الدليل لانه قريب مسافة لعدم احتياجه الى

فاذكر الربعة الرك جامعا

علی ان الامر لیس علی ما فهم [illegible]
[illegible]

فی الدلیل العقلی دون اللفظی فحمل التوقیف علی ما یعم الدلیل اللفظی لا یناسب

المقام لان مقصود المحشی لیس ان تعریف الدلیل ههنا محمول علی ما یعم اللفظی

والعقلی بل المقصود بیان ان التعمیم کیف یصح در قلت الحاصل ان

تلفظ الدلیل یستلزم التعقل بالنسبة الی العالم بالوضع بنوعه التلفظ

آلة لملاحظة ذلک التعقل بالنسبة الی العالم بالوضع ولیس المقصود من التلفظ الا

احضار ذلک التعقل فی الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعانی

الا انه فی قالب الالفاظ فیصدق علیه انه مؤلف یستلزم لذاته قولا آخر

بمعنی انه کلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبری غایة

ما فی الباب ان یکون الاستلزام بالنسبة الی بعض الاشخاص ولیس المراد

ان الملفوظ یستلزم المعقول وهو یستلزم المدلول فالملفوظ

یستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتی لا یکون الاستلزام

لذاته بل لمقدمة اجنبیة اذ لیس تعقل الملفوظ الا تعقل معانیه

فلیس ههنا الا ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول

حتی یلزم ما ذکرتم فتامل در هذا فی القول الاول ای هذا التعمیم

والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فی لفظ القول المذکور

فی اول التعریف الذی هو دلیل واما لفظ القول المذکور فی آخره

الذی هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا یجب تلفظ المدلول.

فلا يلزم تلفظ المدلول من لفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان
يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان
اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل
في الحقيقة اعني المعقول ثم هذا الحصر اي الحصر المستفاد من تعريف
المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني
على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط يستلزم
للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احديهما
من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل
منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله
وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات
الغير المأخوذة مع الترتيب عليه ايضا دليلا لانه يمكن ان
يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان ترتب ترتيبا صحيحا
مستجمعا لشرايط الانتاج الى المطلوب الخبري واما المقدمات
المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليها التعريف اصلا اذ لا
معنى للنظر فيه كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي
وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله
حتى

حتى يلزم كون المقوّمات اي كون المقدمات المترتبة تأويرمبها دليلا

حتى يلزم كون الى متعلق بالمنفي لا النفي لكن لا يخفى انه خلاف النظم

يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر في احواله فقط خلاف النظم اذ النظم

العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح

لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون

مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره

الشارح اجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف

الاول هو العالم اي ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع

يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه انه صحة

هذا التقسيم مبني على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح

الحصر الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث

فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان

اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان المأخوذتان مع الترتيب دليلا على التعريف

على الاول فالملزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيهما بعد ملاحظة الترتيب وان اراد انه يلزم

ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فا

فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى

الا ارادة في احواله فقط

فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف
الاول الى المفرد وغيره من المركبات
الغير المأخوذة مع الترتيب

المقدمات المأخوذة مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبي هٰهنا

مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر هٰهنا اضافي بالنسبة الى

المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان

التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور

فيها عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على مذهب من جعل النتيجة لازمة

للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه بناء على ما مر يمكن ان يقال المراد العلم المتعدد تصور

يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعاني متعددة والمراد هٰهنا

التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل

فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت

على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف

تخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات

التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها يستلزم تصوراتها

لا التصديق بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي

من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات

والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف

بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى

فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين العام والمشترك

ولسن

على تقدير تسليم ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو مح

وليس هاهنا تخصيص الاسم بل تعيين المشترك وهو أمر آخر

ثم المراد بالتصديق اما اليقيني او ما يشمل الظني ايضا بناء

على انهم قد يخصصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه

شاملا للامارات ايضا قوله ويلزم منه اه عطف على

قوله بالعلم اي المراد ملزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا

منه بان يكون علة له بطريق العادة او التوليد او الاعداد

فيخرج القضية المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم

بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة لها سواء

كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله

بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من

العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر

ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة

فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بها العلم باحديها

من غير ان يكون علة له فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية

المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين

العلمين اذ اللزوم هاهنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق

لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها

ان استعمال المشترك والعام في المعين والمخصص الاثبات مع القرينة المعينة وبدونها وحسنه في التعريف فايدة الفرق في قرينة الاعلام لا الاعلام في قرينة وتكون الصحيح مجرد دعوى ان يقال بطلب ولذلك التعالي الى القرينة ثم يستمع على ان التعريف اللفظي كما بالاعم تنبي

نسخة

علة له

هذا مبني على ان العلم بالقضية يستلزم العلم بالعكس سواء النظرية والبديهية لان العلم بان الكل اعظم من الجزء يستلزم العلم بالعكس فيخرج كما سبق بقوله من اخرى كقولنا البشر افضل من الملك يستلزم العلم بالعلم بان الملك مفضول للبشر وهو كسبية نائشة مما انتشت هي

المعلومين

ملزومة ايضا

في العلمين ايضا اذ الملزوم بالحقيقة...

[illegible]

بل نعقل الجزء مع الغفلة... بل نعقل الكل مع... نعقل الجزء والكل

قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل
مخصوص فانا نحكم اولا بوجوده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده
وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته
الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى
ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان
حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من
التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان
يراد الى انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل بانضمام قضية اخرى وهو كل اسود موجود
وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل
العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله
وايضا يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل
لعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول
يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه
جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ اللزوم
بين علم المقدمتين على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان
كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ

ولا غير بيّن لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين

كافيا في الجزم باللزوم بل احتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا

لزوم بينها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بتساويهما كالمثلث

لا يتحقق بدون تساوي الزوايا للقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع

انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والمنفرد انما ينفك عن العلم

باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج

الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بعض الاحتياج الى الوسط

لا يستدعي عدم الوجود فبايّن المطلقة اذ لو لم يستلزم غير البين

وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور

ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد بالملزوم

من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع

الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية

باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما

ذكره السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر العضدي ان حقيقة

الدليل ما يستلزم العلم بثبوت الحكم للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان

موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك

ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية

حقيقة الدليل ووجه الدلالة

فالمراد

موجبة الاحتياج الى الغير وعدمه

اي اندراج الاصغر في الاكبر

باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك

بين العلمين قوله يرد عليه اي بعض ما يرد على التعريف وكذا السابق اي

مؤلف من قضيتين الى انها غير مانعة لصدقها على المقدمات التي

يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يجد المبادي المرتبة في الذهن

فتنتقل منها الى المطلوب مع انها ليست بدليل لانه مختص باجتماع

الحركتان اعني الحركة من المطلوب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى

المطلوب قوله اللهم الا ان يراد اي فح لا انتقاض بها لفقدان الترتيب

لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثانية مفقودة في الحدس وانما

قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الالتزام عام بظاهره ولا قرينة

على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه

يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل

هذا الكلام لا يخلو عن شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي اولا ان المراد

باللزوم من آخر كونه ناشيا الى آخره ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق

لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية

والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بعيد واحد قوله فيما لثاني اي قوله

لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات

مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب

اي التعريف ... كذا ... ه

لكن

تقابل اي كما يدل عليه تقديم ... ما حقه التاخير في الثالث وهو انه كلما من العلم به المقدم على الفاعل وهو لفظ العلم الثاني

قوله لمكن تطبيقه اي يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول لعلّ ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد بالزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المؤدي بشرط النظر في احواله يستلزم العلم الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي العلم فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع

قوله ولا يذهب عليك اي حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به اي على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة على خلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات في قوله شامل للمقدمات المترتبة فقد قصر النظر فلا يكون من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات

قوله وتخصيصه مثل الاول اي لان الحكم على العام حكم على الخاص جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله

وكذلك المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب بشرط النظر في نفسها مع ترتيبها وترك التنبيه عليه لظهوره

المأخوذة مع الترتيب لا ما هو اعم منها ومن المتفرقة وغير المأخوذة مع الترتيب والا بالمقدمات المرتبة في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يكون بقصور النظر بل يكون لازما اعم من المتفرقة والمأخوذة مع الترتيب

ولا شك انه خرج لا يصدق على المفردات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف بالقسم الاول خروج عن مذاق الكلام

قوله والصواب تعميم الاول الخ يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وما هو اله فيكون كل من التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون مخالف الظم والاصطلاح ايضا ولذا حكم ان التعميم هنا صواب قوله

يريد ان الخارق اه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله قصد به الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده وقصد منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد الله منه اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب مقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به وكالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القراين فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق

[Margin, left side:] او ان فسر النظر بما هو اعم من النظر في المادة والصورة يلزم ان يكون المعرف اعم من النظر فاذا اعتبر المعرف اخص من النظر ففي اخذه في تعريفه خروج عن قاعدة التعريف لان التعريف يجب ان يكون مساويا

[Margin, between:] اي يريد الشارح بقوله قصد به اظهار صدقه

التصديق واذا انتفى شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون
موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به اظهار
التصديق قوله اذ لو جاز كذبه اي هكذا ذكره السيد السند في شرح
المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة
الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو
جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان
المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في
الاحكام الآتية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ
كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الآتية لا يلزم ابطال
دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دلت المعجزة على صدقهم في دعوى
الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون
عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما
ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي
لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال
دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل

احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بالقول
اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان
امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها
لكن جواز وقوعه بدلها مناف على ما بين في محله او نقول ان هذا
على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق
دلالة قطعية لان اظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى
وان لم نطلع على وجه استحالته **قوله** في الامور التبليغية اي
يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم
في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول عليه السلام سواء
كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم فالوجه في ايجاب خبر
الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي
معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب **قوله** فبالاولى الضرورة
يخبره انه قال مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه
ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر
يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر
الرسول فهو صادق واما على تقدير ما يلاحظ حال المخبر معه بانه
رسول وانه خبر الرسول فافادته العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب
المقدمات

قد بين في المواقف وشرحها وجه الاستناد
بالاشد عليه وعبارتهما بعد
الجزم بدلالة المعجزة على الصدق
قطعا وانه لا يخلق للكاذب
نصها فان دل المعجز المخلوق
على يد الكاذب على الصدق
كان الكاذب صادقا وهو محال
والا انفك المعجز عما يلزمه
من الدلالة القطعية على مدلوله
وهو ايضا محال انتهت نعم
افادا بعد ذكر قطعية دلالة
المعجز على الصدق انه يجوز
عدم اطلاعنا على وجه الدلالة
عليه بعينه ولم من منافاة
بين وجه الدلالة ووجه
الاستناد كما بين في محله
فليتأمل متأملا مولانا
خالد قدس سره

105

انتقابات فان من سمع قوله عم البينة على المدعي واليمين على
من انكر وعلم انه خبر الرسول حصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج
الى استحضار نبيك المقدمتين بخلاف ما اذا اسمعه ولم يعلمه
بانه خبر الرسول او لم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب بان
حاصل ان التصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة
وهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من
هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال
بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على التصور مخبره بانه رسول
ولتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف
على الاستدلال فيكون افادة العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي
ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون التصور
بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان
تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف اقول
المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق
وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل

اي بواسطة انه فرع العلم
بثبوت الرسالة الموقوف
على الاستدلال فالتوقف
في الخبر في كونه صادق
بثلاث مراتب فافهم
محمد باقر

العلم بالصدق

على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة

لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية

دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو لو لم يكن

الاستفادة من الدليل فكيف يفهم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة

قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان المقصود الخبر بالرسالة

ما يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بتوقف

صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بالواسطة

لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل

العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كلما هو

خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى

الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر

صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا

خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر الى

بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول

من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول

الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى

استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه

الرسول

الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ
فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يحصل صدقه بديهيا ولا يحتاج
الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان
آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا
الا يرى ان تصور خبره عم بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون
ملاحظة انه مبلغ لم يفد العلم الا استدلاليا موقوفا على استحضار ثبات
المعجزتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله
المنزه عن الكذب والنقائض يحصل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري
من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قولنا تصور المخبر بالرسالة
لا يحصل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور المخبر بالرسالة لا يحصل
صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون
في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق
هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في
الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة هذا
الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكره اقول ان اراد
ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر
بعنوان ما بلغه فهو مم لجواز ان يتصور المخبر بوجه بالرسالة وانه رسول

وان اريد ان يتصور بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله
يرد عليه النقض بان يقال هذا خبر بلغه الرسول
من الله تعالى ليس بخبر من عند نفسه [illegible]
[illegible]

رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبيل الخبر وان اراد ان تصور الخبر

باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة

مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعله صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول

فتامل قوله لكن الكلام الى استدراك لدفع توهم نشأ عن سابقه وهو انه

يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذ التصور بخبره بالرسالة لم يحتج الى

الترتيب انه اذا تصور بخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل

في ذلك الامر من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من

غير احتياج الى الترتيب المذكور فح يرجع الى التصور الخبر بعنوان ما بلغه

الرسول بجعل صدقه بديهيا فح يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع

ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر

خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او غيره يدل على

ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل

اي ما بلغه الرسول يوجبه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي

يحتاج الى انحصار نسبة الموضوع على ما مر فح لا معنى للاعتراض

بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب

المذكور قوله ونظيره الى يعني انه نظير ما ذكر من ان اختلاف

اعتبار عنوان الخبر يوثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا

انه

وفيه انه يجب ان يكون كلام المانع
ذا احتمالين يصلح احدهما كاف
لما هو بصدده ح
كما يكون احد التقديرين
بمنزلة الاضطراد

انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له

واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث

له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير وقيل المتغير حادث

يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في

كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلف

الحال في البداهة والكسبية وبما ذكرنا ظهر ان ما قاله الفاضل

المحشي من ان قولهم من حيث عنوان المتغير بديهي ثم اذا لا بد فيه

من ملاحظة الكبرى ايضا وقولنا كل متغير حادث ولا شك

ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء

منشاؤه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان

ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج في اثباته

الى ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال

ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى لغو ان الثبوت بمعنى عدم

احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظن المتبادر منه عدم

الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات

بعد اليقين على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما

ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان اليقين بالتفسير

[illegible]

بنفسه المطابق

الذي ذكره المحشي ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم العموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه والاثبات ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى بتغيير قوله الثبات بل الظهر الاان يراد الى اي الظهر الا ان يحمل على خلاف الظ ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا ذاتيا فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضيهما محتمل في نفس وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المال فيخرج تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعم والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والالزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقايضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفس وان كان غير محتمل عند العالم كما

تنبيه لا ... عدم ... يراد ... علم ... ايضا ... حيز ... الغاء ...

العالم كاد

العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بل وعلى تقدير تسليم التعميم

فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه

وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا

التوجيه من التبديل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة

زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال

النقيض عند العالم واما مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من

ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في حيز

غاية البعد ان منشاء البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم

بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت

مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل ولا دليل فالاولى

ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير

ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطي وبالثبات الجزم

المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا

لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان

يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن

والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك

ولا بعدم الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر

كونه في الحال فهو المتبادر هيهنا من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال صح

قد تم التقابل والمقابلة بحسب الامكان ... ٩٩٩

في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجها
وهو ان يقال المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم
الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل
المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل
اي في نفسه بغض النظر عن ذاته
كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال
لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيما فيه نحو الحكم جوابنا قول
لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في الحال والمآل
وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم التدبر فان
تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا
اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه
النظر فقال فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لكن لا يخفى ان قوله بمعنى
بمعنى قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اي يدل على ان مقصود
المصنف من قوله والعلم الثابت اي ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى
اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اي مستدركا
لان قوله يوجب العلم الاستدلالي يغني عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به
علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم اي
يدل على ذلك لانه اورد الفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذ كان
العلم الثابت

العلم الثابت بغير ذكر قول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
تكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه
بقوله والا لكان جهلا الخ اى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان
جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا
يكون مشابها له في الثبات فانه صرح في ان المقصود من قوله العلم
الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى التيقن وغاية ما يتكلف
في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ
دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه
وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق
الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان
الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته وابانة قاله الفاضل
ان خبر الرسول من الادلة النقلية
المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور اعني صفة يتجلى به المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها
فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف
المذكور خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فانما يصح حمل العلم في قوله
يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا
محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يتحقق الاسباب في الثلثة وايضا

ذكر غير عبارة

لان في الثانية دون علم حسي من نفسه فساد

يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين

قوله وايضا سائر العلوم النظرية اي بعضها وهذا على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه اي جهل تخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يكون وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين

قوله والاقرب ان مراده اي بعض ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت اي انه كان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كالتيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء وهذا خلاف رأي المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما يجيء في بحث الايمان اقول رأي المص نفي الزيادة والنقصان والضعف عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بايهم لا يرتاب ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عم بل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب

قوله فهو بمعنى الاعتقاد المطابق اي لا اليقين انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به بالمعنى

الاصل بتصديق العلم كلها في وجه الاطلاق فقيد الصحيح والرابط ظاهر

وجه انه لا بد من الترجيح لعدم اليقينيات عليها ووجودها يحا الموقف وايضا معنى زيادة اليقين على ما سيذكره الشارح زوال علم وحصول اخر بعده بناء على ان العرض لا يبقى زمانين وعليه فليس هنا شيء يقوى ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية اقوى كانها

قوله فهو بمعنى ... كان ذلك

بالمعنى الاخص مما سبق لان المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في

غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم هرهنا اذ قد صرح

في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات

واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله

يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحق

بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت

واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه في ذلك لما

قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح في ذكر قوله والا لكان جهلا الخ

قوله وكانه اشارة الى تعريض قول المص العلم الثابت الى اشارة الى

ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس

لشائبة الوهم مدخل فيها كالذي ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان

متشابهين في فوق اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد

النظر فان فيها لشائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى

فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم

العقلية خالية عن شائبة الكدورة فقال الفاضل الجلبي هذا مخالف

لما تقرر في الاصول ان الادلة النقلية ظنيات لاحتياج

الى معرفة الاوضاع والالفاظ والمقصد المتلفظ بالعبارة

وبتامل هذا المحل يندفع جميع ما اورده الشارح الكلنبوي هنا اه

ملخص كلام ... ... قد ... ... ايضا

الكدورة م

عمر ... ... ان ... ... بالعلم ... ... مع ... ... هو العلم ... ... الاستدلالي ... ... بالفاء ... ... ان ... ... لكن ... ... والعلم الثابت ... ...

بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة والمجاز وليس لنا الى التيقن لشيء

من ذلك سبيل فان مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي

هو في غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها

بطريق القطع ولا شك انه يفيد التيقن بجميع الامور التي لها

مدخلية في دلالتها يفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل

العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل

في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تامل ولو والا فهذا الحديث

مشهور الى قبيل كلام الشيخ في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما

ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله اعلم فلا اعتداد بالقول

بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل له وهو اوثق منه انه ذكر في

الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الائمة بالقبول حتى

صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من

خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت

على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

في حاشية خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح من يسئل عن

ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث انما

من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار ليس منه الا

لذلك

الاعمال بالنيات ليس منه وان
نقله عدد التواتر وزيادة لان
ذلك طرا عليه في اوسط اسناده
ولم يوجد في اوائله نعم حديث صح

ذلك فانه نقله عن الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها اي يعني
انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق قد لم يقطع النظر عن الدليل فخرج اي من كونه سببا
الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر
موجبا للصدق لانه لا وجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم الا استفادة
معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد العقل
والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي مع الدليل كخبر الرسول
داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل لئلا يخرج
منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات
الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع
النظر عن القرائن قوله وقد يوجه اي لعدم قد يبين وجه قطع النظر عن
القرائن دون الدلائل ان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء
الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم قدومه
بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدليل تحقق الخبر
فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان
فلا يكون الخبر المقرون مفيدا فلذلك قطع النظر عنها واسقط
الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل
فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان

القراين م

خبر الصادق

فاعتبر م

فيكون الخبر المذكور لا مفيدا للعلم دائما فلم تنقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي

في توجيه قوله قد ينفك عن الخبر ان الخبر بعدم ارادة الشارع

قومه يفيد العلم وعند عدم الشارع لا يفيد لكن الشارع

قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدليل فان دليل

خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وبيان هذا خبر الرسول وكلما هو هذا

شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه

القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وكن

كذلك اي بغير لبس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا

ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها

على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين

بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة لا ينفك عن

الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه

صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه

بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص وفي بعض

الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب

العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري

عند الحصر ومنشاء حصول العلم عقيبه الاجتماع قرينة اجتماع

يفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي
ان حاصل هذا التوجيه وجود
القرينة بلا خبر بلا قرينة وهو غير
منفك اذ الكلام في خبر المقرون
فهو خلاف المفروض وحاصل
توجيه السيالكوتي وجود
القرينة بلا خبر وهو ليس
من خلاف المفروض فتامل
وان لزم منه جواز احد الوجودين
...

مولانا خالد
قدس سره

يتعلق الله

يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق فلا يكون افادته بالدليل
او القرينة فلا معنى لقولهم فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه
وبما ذكرنا اندفع ما قيل يبقى اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر
ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم
امكان تواطئهم على الكذب وبهذا تتفاوت عدد المخبرين
في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر
فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشاء
العلم ليس مدخلية احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماع
من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم
عقيبه في مقام ولا يخلقه بعينه في مقام آخر من غير تاثير للحال
والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان ينضبط لا اجمالا
ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها
باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست
كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا
بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل
شخص والخبر المقرون بها المفيد اليقين بالنسبة اليه وقال

ايضا ان المراد بالقراين في قوله عم ضطع النظر عن القراين ما يعم الدليل
والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع
النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلايل والقراين وخبر الرسول
انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان رجه دلالته هو كونه خبر الرسول
فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو كونه خبر الرسول
بخلاف القراين فانها امور خارجة عن الخبر تامل انتهى اقول
وجه التامل انه على هذا يشمل الخبر المقرون الضا في الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته
هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر
في احواله قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر
في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب
ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت
في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر
في الدليل مثل قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نزلت الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد

العلم

113

العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه

بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا

بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله وما ذكر

في الجواب ان الحصر مبني الخ يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في

النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول

وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة

الى ان مقصد الشيخ من ادخال خبر الله والملائكة في خبر الرسول

وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة

بارادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او

على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه

بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وعلى كل اخراجه عن

المقسم اذ ليس مقصدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة

الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته لذا قيل قوله

ان قلت هذا الخ هذا سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة

ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من خارج

فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا

اي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على

الامام السيد ان

انه آلة غير المدرك فانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صرح في

ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراك المغايرة المطلوب في

ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت الى حاصل الجواب انا لا نم انه

يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل

قوة وصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء

لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار

آلة الاحراق بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الحكم والعمل

وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية

كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجاز بعلاقة

والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية حتى تكون تلك

العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يبقى ان اطلاق

الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف

الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وايضا كون ذكر غير المدرك

في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال اذا كان السبب خارجا

فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل

فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان

المنفي متوجه الى القيد وانما نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له

دخلا

دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكأنه المدرك

ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض

الفضلاء ولا يخفى تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد

واما الجواب عن السوال المذكور بان المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح

وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن الى يمكن

انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل والاثنان الا نفي المغايرة

عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف

الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم

اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا

في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية

بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات

الحادثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجودها مع عدم الآخر

بان تعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء التفصيل

ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كأنه قوله هذا هو النفس

بعينها اذ هو الذي يدرك الغائبات والمحسوسات جميعا واما

العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات فقط اذ ادراك المحسوسات

بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير لان النفس يدرك لا يدرك به

ان المدرك هو النفس بالعقل ويمكن ان يكون المؤثر هو الحق تبارك وتعالى بالقدرة

اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يحمل الباء على انه من قبيل كفى بالله وكيلا وكذلك اذا نقرا قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويحمل الادراك على الانكشاف والباقي بحاله فيكون المعنى جوهر ينكشف به الغائبات بالوسائط واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وانه حاكم نفوسنا بالاضافة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فالاظهر ان يحمل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد هاهنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله والعرف واللغة على مغايرتهما اي لغة العرف واللغة تدل على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هنا بحث وهو ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فلا فالاولى ان يقال انما اورده الشارح

نعل

اي اهلية المكلف للتكليف حيث قالوا شرط اهلية التكليف العقل الخ

بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه ليس سببا للعلم قوله

عدم تقييده اي يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي

ونحوهما بان نقول يفيد العلم في الالهيات او في معرفة الصانع مع اثباته او الحسابيات او الهندسيات

معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلم

فاندفع ما قال الفاضل الحشي من تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم

لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي

يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله ففيه رد لفرق المخالفين

فتخصيص الشمنية والبراهمة وبعض الفلاسفة فان الاولى منهم

المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته سوى الهندسيات

والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة

لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله تعالى اي بلا معلم لكثرة خلاف العقلاء فيها

فقط قوله عند وليس بعض الفلاسفة اي يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة

الاختلاف كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته

فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم عام وليهم ادلة كثيرة منها ما يدل عليه بقوله

يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل

مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن

مثبتا لدعواهم قوله لا لا هذه الشبهة اي لما كان قولهم النظر الصحيح

لا يفيد العلم في الالهيات بسبب شبهة من مسائل النظر لا الالهيات

ثم المخالفون خمس فرق

فان قيل خلاف ... بوجه ... ظاهر كلام ... بغير ...

فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا يكون مناقضا لدعواهم انه ليس كونه من الالهيات نقول لان هذه النسبة عدم المعلومية الى المتحقق فالتناقض

وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ان ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظر في الالهيات فلو كان مفيد العلم به لكان النظر مفيد العلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى به عاقل

الاذكى الكريم قوله لكن يرد الخ لعله يريد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من النظر والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل الامام عنهم انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم حتى يلزم التناقض قوله يرد عليه الخ حاصله انا لا نسلم انه لو افاد لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا ومفيدا لالزام الخصم وهو فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر يفيد العلم بمقتضى عندك بانه لا يفيد العلم في الالهيات فهو نظر الزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها الالزام للعدم

بان يقال بغيبه في الاحكام السلبية دون الايجابية مسلم

المنقول عن الامام

116

لعدم صدقها في نفس الامر قوله بلا دليل لا يفيد قوله هذا انما ينفي العلم

اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الى وحاصله ان هذه الشبهة

لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر

يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفس الامر وحاصلها ان كون النظر مفيدا

لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا

بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا

حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفس الامر والمدعى

الثاني قوله لكن القائل بنفيها الى اشارة الى دفع الاعتراض المذكور

يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال

وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به والمنكر

ينكرهما وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر ان يدعي كون النظر

مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة

او بانتفاء العلم بها فاذا افادة الشبهة المذكورة انتفاء العلم يثبت مدعى

المنكر لا نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة

او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو ثبت هذه الشبهة لزم ثبوت

نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي النظر دون العلم قوله اثبات افادة

النظر الى يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات

(هامش:) اي لان هذه الشبهة يفيد نفي النظر مطلقا فلو في دون العلم بالمدعى لزم التناقض كما في كلام الشارح

(هامش:) اي لا نسلم ان مدعى المنكر نفي الافادة فقط بل مدعاه نفي المجموع

افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص العلم ثم ان
اثبات القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد العلم بالنظر المخصوص
موقوف على افادته العلم بها والاثبات ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا
مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر
المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه
اثبات الشيء بنفسه قوله وتدقيق الى حاصل هذا الجواب ان اللازم مما
سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم
انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف
على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا
من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم
فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص
استفادة العلم بالنظر المخصوص مفيد من نفس الحكم وكونه مفيدا
ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس الافادة لعدم
لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد ذلك الى حاصل ان فيه ان
العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم
بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود
المحذور

١٦٧

المدور لان النتيجة لازم للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم
والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط الشيخ في الانتاج التفطن لكيفية اندراج
الاصغر تحت الاوسط لتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكرت من انا
نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة
لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن
العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء
على نفسه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما
يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني
توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته
قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان
العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على
العلم بافادته لهذا والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك
الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل
بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر
صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي
اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم
بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى

لا يخفى انه انما ذكر نفي الغفلة من
كونها منتجة فالصحيح ان يقال
وما ذكرت من انا نحصل الخ
نعم يصح كيف ولو لم يكن
العلم بالافادة لما حكمنا الخ
الا ان يقال انه يوجد
في بعض النسخ مع الغفلة
عن العلم الخ فيصح
لكن التوضيح لا يلائم
المدعى من انه يتوقف
على كون النظر مفيدا
لا على العلم بافادته
تامل [illegible]

ملك العقد من سهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام

من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس

موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم

لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه

وذلك مثل فاذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية

يعني لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات

الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا

والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية

بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر

من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص

من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا لعنوان النظر حتى لو فرض انه

ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك القضية الكلية

[illegible] فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم

من اثبات تلك القضية الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم

بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر

تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث

كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار

اي المخصوص كونه نظرا بل الصحة فيكون كل نظر صحيح مفيد ضرورة انه لا فرق بين نظر ونظر في ذلك

بالحكم بافادته من حيث خصوص ذاته

118

م ا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث
اخذها بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب
ولذا لم يتعرض له الش والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية
الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية
ثابتة بافادة نظر آخر لها ونتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور
او التسلسل وحاصل الرفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذت موضوعها
من حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار منتجة
على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذت موضوعها موصوفة
بعنوان الكلية اي من حيث كونها نظرا وهي بهذا الاعتبار منتجة
على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية والمحذور في ذلك فان القضية
تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم
موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله والاولى ان يعني
ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا
وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى
النظر فاول تفسير البداهة مناف للاخر فالاولى ان يقال لا يحتاج
الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب
من الاسباب سوى التوجه وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال ان

المراد بالفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر

من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعله تفسير الاول التوجه

يعنى جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس

المراد باول التوجه ان لا يحتاج فيه الى شيء اصلا كما يفهم منه

ظاهرا بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائم تقرير الشارح

لانه يدل على ان المراد بالضرورى ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل

فى حصوله حيث فسر الكسبى المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب

مدخل فى حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو

حاصل بدون المباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس

والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان

ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسمين فان كان ذلك مما يتعلق

بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر فى وجه حصر الاسباب

فى الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات

مرجع الكل الى العقل فانه المفضى الى العلم اما بمجرد الملتفات او

انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح فى ان ما ثبت

بالحدس والتجربة داخل فيما يثبت بالعقل وانما قال لا يلائم تقرير

الشارح لانه ملائم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو

حاصل

حصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله

كما لا يخفى قوله النظر من عبارة المصنف الى الغير اي النظر من مجموع عبارة وتقرير المصنف

الشرح حيث ذكر اعم الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسر الشارح بالحاصل بمباشرة

الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر

ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه

ويرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى

المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور

لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار

قيل ان المراد ما لا يكون بجملته مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين

كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات

وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه

يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح

على خلافه قوله وانه يلزم على قوله ان المثال المذكور يرد على ما هو الظاهر

انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما لا يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب

ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان

مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب

ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس

قوله فانه يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار يعني الحكم بان الكل اعظم من الجزء بعد الالتفات وتصور الطرفين

ان قلت ان هذا الحكم لا يحصل بدون الالتفات وتصور الطرفين وبدون التصديق وبعد ذلك لا يحتاج الى التصديق العلم بان حصوله بدون ... ان التصديق حاصل ... من الالتفات والتصور فلا يكون العلم خلاف ... منه

مولانا حافظ قدس سره

تحصيل التصور ... مقدورية الالتفات او ... تحصيل ... الالتفات ... كسبية

والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت
بالفعل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من ان الحكم جوابا عما قاله على تفسير المصنف
ان الحدسيات والتجربيات متروكة في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد
بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال الحس وتكرير المشاهدة
مدخلا فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالفعل ما يكون
بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما يثبت منه بالاستدلال فهو الاكتسابي
وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتامل او
ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها
وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ
لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في حصر الاسباب ولذا جعلوا احدهما
مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحس والتجربة مدخل فيها قوله
فالاولى ان يعني ان الاولى ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى
ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات
والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي
والاكتسابي مترادفين وانما قال والاولى الى الاشارة الى ان ما ذكره
الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة عن العلم
يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم
الحادث

وجهه ان المفهوم من تفسير الشارح ان الاكتسابي اعم من الاستدلالي
بما فرع عليه قوله فالاكتسابي بمعنى
خلاف ما قرره من ان الاكتسابي بعض
الاستدلالي نوع حوبتهم على ما في الفاضل
الرومي ترادفهما لكن كلامهم
وعبارتهم انه هما فلا محيد عن جوابه
عما اورده الخيالي فتامل
قدس سره

125

الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه

الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان

لم يصدق عليه انه علم من شانه الحصول ويمكن تحصيله مقدورا للبشر على ما هو

مذهب اهل الحق من العلم بحقيقته تعالى ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب

بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا انه ليس بحاصل

بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب

من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يات بشيء لان القائلين بامتناع

العلم بحقيقته الحكماء ونبذة من المتاخرين والموافقون بهذا التعريف

جمهور المتكلمين قال البعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة

الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على

ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم

انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه

المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او ينكشف الى غير ذلك فلجواز ان

يكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق

العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايع فيما بينهم فيجوز ان يكون

التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه

الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه

كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان شارح المواقف

عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج

بان الحسيات ليست بحاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم

في جميع المواضع مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية

الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لابد في حصولها مع الاحساس

من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في

بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ

لا نعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس

او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت اي

معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حصلت بمجرد النظر المقدور

لنا وليس لامر اخر دخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور حاصلة

يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة مخالفة لصريح

العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور

لا نعلمها وفيما قررنا اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا من قوله لو كانت مقدورة اي

المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح

حمل التعريف الخ حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري

عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي بما يكون

القدرة

وهي انه لا يلزم من كونها غير معلومة ان تكون غير مقدورة لنا لجواز كونها مقدورة مع عدم علمنا بطريق تحصيلها ووجه دفعها ظاهر [illegible]

اي على قوله

121

القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير
مقدورة لنا كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل
في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها
بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف
المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة
في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قلت المراد بالاستقلال الاستقلال
عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على محض قدرتنا عادة والضروري
ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف
عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم غير مقدور
قوله وجه التناقض اه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي
ثم جعله قسما من قسميه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من
قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس
بالكسبي ومن الثاني انه الكسبي وحاصل الدفع منع لزوم مما ذكر
للتغاير بين التقسيم والقسم قوله ولبيت شعري يعني ان دفع
التناقض فرع عن ثبوته وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل
للضروري معنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان
المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي

وهو الاكتساب ونسبته راجع الى الضروري

قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان

ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب صاحب البداية قسم العلم الحادث

بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله في العبد بلا توسط اختياره وصرف

اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق

الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المحققة في الضروري

والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد

بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها

وهو نظر العقل بتوجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي وانت

تعلم انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من

الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب مباشر فيكون

داخلا في الكسبي فيكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض

بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة

كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة

بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد ويكون على وجه المباشرة

كما في النظريات والبديهيات التي هي سوى الوجدانيات فانها حاصلة

بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا

وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا

نهاية

قوله سوى الوجدانيات فانه بناء على ما اورده من ان الثاني يتوقف على الطرفين والنفات الضروري والافعال الاختيارية قد يتمثل الضروري بالمرآة ...

122

نهاية تحرير كلام المحشي قوله وكو سلم اه اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب

المباشرة لكنه يجوز بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة

بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب

المباشر به حصل قسم منه اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل

متحقق في الوجدانيات وليست بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق

في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان

في النظريات والعلم المقرون بالاستدلال في قوله ثم الحاصل بالاعم بنظر

العقل ضروري يحصل بأول التوجه الى هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل

الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في

الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل

لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك بملاحظة

مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان

اما حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم

والاقسام عموما من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق

الا ترى ان الابيض الذي هو قيد يحصل القسم الحيوان اعم من الحيوان

وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى قوله ثم يرد على التقسيم الثاني يعني

ثم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن

والقيود منه ان النسبة بين المقسم المضافة اليه لتحصيل الاقسام الابيه وبين اقسام ... (marginal note)

مفهوم التقسيم ضم قيود متباينة او غير متباينة الى المقسم ليحصل بعد ضمها اليه الاقسام (marginal note)

لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل الاجابة انه لو حمل على ما يحصل
باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصرها حصل بنظر العقل
في الضرورى والاستدلالى لخروج الحدسيات والتجربيات عن ضرورة
انها حاصلتان بنظر العقل وليستا داخلتين في الضرورى
لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا
في الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه
الى حمل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحمل
للضرورى معنى آخر وهو ما يحصل باول فكر فالباعث على حمل الفرد
على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر
وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى
اللغوى اى من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فتكون
الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالى ولم يحمل للضرورى
معنيان لان تمثيله للضرورى الحاصل باول التوجه بقولنا الكل اعظم
من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات الى المقدور بين
الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قال المحشى وانت خبير
بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر
الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضرورى والاستدلال ان الضرورى
الضرورى باعتبار

باعتبار كونه مقدورا حاصلا عقيبا شرع الاسباب قسم من الاكتسابي كما هو دأبه في قوله بحسب البداية والكسب في الثاني انتهى

وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم الا يكون قسيم الشيء قسما

منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقام بمراحل اذ ليس المقصود ان المقصود المحشي من قوله نعم يرد تلك التقسيم

الضروري بالمعنى الاول شامل للحسيات والتجربيات والضروريات

مالا يكون مقدورا وما يكون بالاختيار وما يعني

المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من التعرض في حل الضروري بمعنى

من الاول

المعنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه

دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشي من قوله تقسيم لا تشتبه وقول الفاضل المحشي وبيان المراد بالايراد وغيره على الطبع السليم اذ عليه لا يكون فرق بين مراد الشارح من قوله التناقض ومراد المحشي من قوله ليت شعري مع ما بينهما من البون البعيد كما لا يخفى على العارف باساليب العبارات فتدبر فانه دقيق

وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما

ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه

ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج الى دفعه يعني لو

كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل

حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع التناقض والتناقض

بالحس والتجربة والوجدان وهو انه ليس للالهام غرض متعلق بتفاصيلها

وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فالمرجوع في العقل والكل باستعانة من الامر

الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق

فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق.

فلا يحتاج في دفعه الى ما ذكره قوله الا ان تخصيص الصحة بالكلام لان الالهام

ليس من اسباب المعرفة لفساد الشيء ايضاً والتخصيص لتوهم كونه من اسبابها

قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد

والمرض قوله وفيه استدراك لانه يكفي ان يفهم من اسباب المعرفة بالشيء وقيل

المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فاخرج بقيد

الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف الظاهر المفهم لان الصحة تقال على

ما يقابل الفساد وعلى مقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء الواقع

ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المفهم وقيل المراد بالشيء

الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد

فسرها في شرح المقاصد في بيان معنى الصدق والكذب فعلم منه الصحة بيانا

وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى انه ما ذكره

المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر

وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة

في مفهومه وايهام خلاف المفهم قوله كلمة كان ههنا غير مناسبة لانه قد

جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث

حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا

معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتامل وجه التامل ان عبارة

المصنف لا بد له عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشمله

على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم التعريف
اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة فيه صريح على ان
ليس المراد بالعلم مطلق الادراكات لان اسبابه كثيرة كالخبر المتواتر والالهام
وخبر الاحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتد بها المفيدة
للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله اشارة الى وجه
التسمية اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية
والمناسبة فان العالم مشتق من العلم او العلم بمعنى العلامة لما يعلم به كالخاتم
لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع قوله
وليس من التعريف اي جزءا من التعريف حقيقة عند الش والا يلزم الاستدراك
لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف
جامعا مانعا بدونه والمشهور خلافه انه جزء منه بناء على حمل الغير
على المعنى اللغوي واخراج الصفات بانه لا يعلم بها الصانع وظني ان
المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم
يلزم الاستدراك قوله من الموجودات اذ الغير المصطلح لا يطلق الا على
الموجود قوله فيقال اشارة الى انه يعرف كما كان تعريف العالم بما ذكر موقوفا
بحذف المضاف من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات
فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث

فيه انه بعض الاعدام انها فلذا قال من موجود

دع انه خلاف وقع

دع ان المراد انه ... برفعه

اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول

بقوله عالم اجسام فان في اثباته بالامثلة عن الاجناس اشارة الى عدم

جواز اطلاقه على الجزئيات ثم معنى قوله من الموجودات من اجناس

الموجودات وفي اطلاقه العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى

انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اي بين جميع الاجناس

اعني كونه ماسوى الله ثم فان القول بتعدد الوضع بحسب كل

جنس كلفظ العين قول بلا دليل ولذا جعل الوضع عاما والموضوع

له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد

مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه على كل واحد منها وعلى

كلها اطلاق الكلي على الجزئيات كاطلاق الانسان على كل من زيد

وعمرو وبكر وعلى كلها قوله اسم لما عطف على قوله للقدر المشترك

اي حينئذ اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لامتنع جمعه في

قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف

الاصل لا ايضا اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف

هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون لافراده افراد

فيمتنع جمعه انتهى ~~فان قيل عبارة المصرعية في ان العالم اسم~~

~~للمجموع حيث~~ قيل عبارة المصرعية في ان العالم اسم للمجموع حيث

125

قال جميع اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام المص بما ذكر نوع قرازة

قلت لانم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية فمعناه

كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة

الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي تركب

منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال

جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على

الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة

الاطناب وما ذكرته اقرب الى الفهم والصواب قوله ان المشهور ان

الصورة النوعية اي المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان

يقول وصورها كالى بالنوع والجنس فان الفلاسفة قائلون ان الصورة

الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية

لا تتعدد الا بامور خارجة عنها ككونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية

قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها

الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية للعناصر قديمة بجنسها

بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في

انواعها المقتضية للآثار المختلفة قديمة بحسب توارد تلك الانواع

عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء

نسخه

فان الآثار الصادرة من نوع الماء مخالفة لما يصدر عن نوع الهواء

ان في الجسم قدم نوع

قدم الجنس

بانتفاء الامعان فانه محال ما ذكر

بالكون

صورتها قبل الصورة النارية والكلس حتى يجوز ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركة

الفلكية من نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وح لا يرفع ان

المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل ببقاء صور

الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى

اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد الثلثة

اعنى المعادن والنبات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور

العناصر باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا يتميز كل واحد منها بعد

الافتراق بكونها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية

من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر

بالنوع بحسب توارد افرادها الشخصية والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع

فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار

نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل

نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع

ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال واراد بالنوع النوع الاضافى

اعنى المندرج تحت آخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور

قوله قيده بالاضافة الخ اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن

احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه

بنفسه

126

بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق

على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة

العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز

شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين

فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا ذلك اندفع ما قيل في دفع

هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض

والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لو قرر

عبارة المحشي بانه تحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا

مع انه ليس بعين ويكون المقسم ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل المقصود

انه لصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه مختص

بالعين وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم ولا يخفى

وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء

المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون

الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء للموجود واجيب

عن الاشكال المذكور بان معنى المتحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له

واسطة والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزءه الذي هو العين

ولا ينتقض بتعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة

الا كما قال لانه ان قام بذاته فعين وان فعرض

مع انه اه

ح لا يجوز ان التعريف ... العين المؤونة ... الاتية فلا يصدق على ... القول ...

حاصله ... واما ...

موضوعه بل بواسطة جزئه قوله اي ليس امرا آخر الخ اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى
وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسر
السيد في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر
بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده
امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم
في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع
الانتقال به ورده السيد بانه ليس بشيء اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام
بالجسم وتعلل الفاء يصحح المغايرة بالذات وايضا امكان ثبوت الشيء في
نفسه مغاير امكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول بدون الثاني فان البياض
ممكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين
فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح
محمولة على التسامح كما هو المشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتامل
قوله بمعنى البعد المفروض الخ يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو
المتعارف اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المراد الاعم
وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تاليف الجسم من ثلاثة اجزاء
انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث
على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد
المفروض

المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ورد بان التقاطع الذي يعني نهر الله

التقاطع لا يوجب انحلال الثمانية لحصوله باربعة بان يتالف اثنان في الطول

ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على

الجزء الذي قام بجنب الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا ا ب فيحصل

الطول ويقوم بجنب ب ج فيحصل العرض ويقوم على ب د فيحصل العمق

فههنا ثلثة ابعاد احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من

ب د متقاطعة على النقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر

لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث

ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا

القائمة على هذا العمق فيه ما لا يخفى وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع كما في

المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه

رابع او يقال ان احدهما لعدم تعيينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية

صفة على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية المطول ان جملة كثيرا ما ديرتي

قولنا كثيرا ما ادير صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم

النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل انا فرضت

متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر

ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك الا زيادة بعض

الابعاد بالنقطة

مراتب ابعاد فهو بالاضافة الى ... بالاضافة الى اب

لا يخفى ما فيه من التكلف فان الاحسن

اصلاح عبارته بما ذكر او بتقويم لفظة

الواو من قلم الناسخ ولا يخفى

ما في عبارة الشارح

الافاضل قوله وان كان اى الفهم من هذا البيان فانه قوله راجعا الى الاصطلاح

وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح ان قوله ليس الا هو نزاع

فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم اى ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا

شك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى

الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى الاصطلاح موضوعا للمركب من

جزئين وفى اصطلاح موضوعا للمركب من ثلثة وفى اصطلاح للمركب

من ثمانية اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا

بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب

او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع

الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ

بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع

معنى الانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب الفعل كليا ومعنى الانقسام

الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب الوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرضى ان الوهم

ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة

ما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير

والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق

بينهما لكن اعادة كلمة الى فى عبارة الشارح صريح فى الفرق وجه امتناع انقسام

الوهمى

اقول يعنى كلمة الفرض الاول وجزئية الثانى
ان اريد الوهم يتخصص بالمعانى الجزئية ولا يأخذ
[illegible] فلا يقدر
معنى ما لا يدركه [illegible]

بان الوهم [illegible] المتناهية
[illegible]

قوله قدر على تقسيم الجوهر الذى
ليس وان قبل القسمة فيتناهى
انقسام الوهمى ويتعلق بالمحسوس
فيكون جزئيا بخلاف فرض العقل فانه
يقدر على تقسيم بعد تقسيم من غير انتهاء الى حد فيكون كليا
قد يكون

الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على انفصاله واما وجه امتناع

الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام

لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحجارية

فانه وان كان ممكنا للعقل ان يتصور الحجارية والمنقسما لكنه غير مطابق

لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والا فالعقل فرض كل شيء

يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا القسمة الفرضية المطابقة لما

في نفس الامر لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع

في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا

اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا اخفاء في ان هذه المقايسة في حيز المنع اذ

لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كما عرف

كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى

التقدير المعتبر في تعريف المتصلة بمعنى ملاحظة العقل وتصوره وانه غير ممتنع

في شيء من الاشياء على ما حقق ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز

العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز

اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول

اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه اي امكن دفع منع حصر العين في الجسم

والجوهر بالمجردات ونحوها بان الحصر بالتقسيم والحصر العقلي الذي

المسجلات

والتي قضية حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى ونفيها

هيولى وصورة

ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم تثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم ولا يضر
احتمال جزء الخ يعني لا نم ان المقسم حصر ما ثبت وجوده اذ كما يمكن ان يتحقق احتمال
ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا
ينافي غرض المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة
للموجودات والمحتملة الوجود وانما قلنا انه ينافي احتمال جزء لا يدل الدليل على
حدوثه لان المذكور على ما يجيء انما يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من ان
هذا م | هذا الاعتراض على التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذين
انه لا دليل الخ | ذكرهما الشارح فيما سبق بقوله وههنا ابحاث الاول فليس بشيء لان الاعتراض
الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر
بانا لا نم الحصر المذكور بجواز كونه مجردا كما والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقسم
حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي
بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بانا لا نم ان المقسم حصر ما ثبت وجوده
لكونه منافيا لغرض المص فهذا الاعتراض والجواب متاخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة
المصدر بقوله | السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجواهر
المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل ال
القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه
ولا خفاء انه ينافي غرض المص انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء

كذلك

كذلك ممتنع لانه سيجيء الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة
والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء يا بدون الكون
في الحيز فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا
جوهر مركب اي منضم على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود
المنع اه بان منع هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال
حصر المركب بالجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا
يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول اه هذا
جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه
مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود هو اثبات الصانع وصفاته وهو
انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم ذكر المحتمل اعني المجردات لا ينافي
غرض المصنف قوله واحتمال المركب جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان المركب
من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف
واورده بعبارة يفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس
قائل بها فالتفت اليه واورد بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم لانه اه يعني ان
تفسير الخط بالمستقيم ليس للاحتراز بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع
الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين
او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان نهاية المماسة من الكرة يكون منطبقا

المركب سرا

على السطح فيكون منفيا لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل

سواء مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل

فرع التمايز في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفيه اشارتين حسيتين

لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متمايزة في الوضع لعدم

وجود نهاية فيها في الاشارة الحسية والكان متمايزا في المقدار بمعنى انه

يمكن ان يفرض بقدر محدود فيها فقيل ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة

الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها

عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قال عندهم لان بعض

المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون المستديرة

موجودة فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى

انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها

خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية

اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله

على سطح حقيقي مرادا نحو لا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل و...

من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا

او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي

لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزء لكان في الكرة خط

بالفعل

كان

الوضع كون الشيء بحالة يكون لبعض اجزائه نسبة الى بعض

بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير

المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم

على ما زعموا فتدبر واحفظه قوله يرد عليه ان الفعل جازم يعني ان جميع مراتب

الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعد اي ينقص العشرة من

تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد

بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة

بمجموع

لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه

ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة تعد العشرة من

عشرتها الفاصل وكذا ما بعده

تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي يعد العشرة من

الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

وهكذا

ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان يقال اكثر

جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الكثر

المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة

اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات

قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه

مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات

يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض

اي غير صحيح

قوله وقيل في توجيهه في [illegible] المارة [illegible] بين التوجيه [illegible] الالوف [illegible] لفظ الجميع [illegible] هنا ومعنى الجمع [illegible] هنا [illegible] ثم والمراتب [illegible] احاد وعشرات والمئات هنا واعم من ذلك [illegible] صرح قوله من الواحد الى غير النهاية [illegible]

130

قوله ان جميع مراتب الاعداد اكثر من

اي كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر من مرتبة هي منقوصة من عشرتها

مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي هي منقوصة

من الاحاد ومرتبة العشرات

اكثر من مرتبة المئات المنقوصة

من العشرات وكذا المئات

والالوف ووجه رجحانها

على العبارة المارة انها اخصر

واوضح [illegible]

بان المراد القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور ان ثبوت التناهي ومراتب

الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية

لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف

لا حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات لله تعالى وحاصل هذا الوجه

ان كل ممكن اي يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي

يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله فله ان يوجد كلا جميعها

فكل مفترق واحد حادث من احاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى

اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه

ممكنا فيكون موجودا اخلاء عنه الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن

ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هف

وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني

وجود جزء غير منقسم وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما يجيء

بقوله والافتراق ممكن لا الى النهاية فلا يستلزم الجزء لانه

اذا كان الافتراق ممكنا الى النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا

لله تعالى فله ان يوجد كلها فيثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى

قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات

الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية

بالفعل

وحاصل قوله وفيه بحث الى آخره للجواب الى آخره انه لم لا يجوز ان يكون الاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية قطعا والامكانية غير متناهية ... بالمعنى الثاني ... في شيء منها فيصح ان يكون الاجزاء الخردلة والجبل غير متناهية مع كون اجزاء الجبل اكثر والله تبارك وتعالى اعلم

شيخنا خالد قدس سره

بالفعل فان ذلك يبطل برهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل

الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد

جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى

ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى بخلاف المفروض منتهى الاولى ان يكون

لكونه مفترقا وعدا اذ لا امكان

بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي

المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان

الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب فان الكل كل واحد

او ولا ترتيب فيما هيهنا

من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا تكون جميعها في

متعاقبة ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او

ولما كانت ممكنة صح 3

على ذاتهم وح يكون كل مفترق واحدا لا يتجزى و يتم الدليل عليهم الزاما

قوله ان قلت ان النقطة موجودة لانهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط

اولا وبالذات فلا توجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا توجد

بدونه ولا خط بالفعل للكرة ما دامت فلا نقطة فيكون مماسة التماس

الا النقطة

جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط

قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير

المجسم

اعني السطح المبتدى من القاعدة المنتهى الى النقطة في جانب الراس

في كل مبدا منه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز

حتى جوزوا وجود حوادث
الغير متناهية على تعاقب
والنفوس الغير متعارفة من
الابدان لعدم الترتيب

ان يكون نهاية سطح الكرة ايضا نقطة بل الخط ايضا وما قيل انه لا نقطة في
الكرة كالا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل فيجوز ان يحصل فيها بعد ما
لا يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج من مكانها نقطتان
غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة
والآخر مبتدئ منه ويضيق الى ان ينتهي بنقطة هي راسها فان كان مستديرا
يسمى صنوبريا ومستديرا او الا مضلعا قوله لانه في الآخرة الخ يعني ان اثبات
الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر هو ما كان بجمع الاجزاء
الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة حينئذ فحسب
استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون
بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية النوعية بدون
الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية
ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية
امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ذلك دوامها الخ يعني
ان الظاهر المتبادر ان القول المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون
المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي تبتنى عليها دوام
حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير
مبتنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف
على قوله

على قول قدم العالم وقول المبني عليها الا صنفه بعد صنفه لقول اثبات الهيولى يعني

مثل اثبات الهيولى والصورة ... القدم و... عقلية دوام الحركة فانه يبتنى

دوام حركتها ... لك مبني على انكار ...

المساوية ... ينفي خلو ...

قوله فلا يبعد اخراجها عنه اي اخراج الصفات العلى عن العرض او اخراج قيامها بالذات عن القيام بمعنى اختصاص الناعت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري اذ لا غيرية عندهم اللهم الا ان يقال ان القيام بالغير ليساوي العدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات لسبحانه تعالى قد كرم

... ساويا بالقيام

قوله ولا يستلزم ... دفع لما يقال اذا كانت الصفات ممكنة يلزم

... شرح

... بل ما يكون ... بطريق

من الايجاب هذا ما ذهب اليه البعض

يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانها ...

الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته ما لم يرد

فليف تبدرج فيها قال الفاضل الجلبي توجيهه واما

لان الصفات اعراض ... في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اجراؤها

انتهى ... ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية

لانها اذا كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى لابد من تناهيها فتتناهى حركة المنطبقة عليها فتدبر

اذ لا واسطة بين الواجب والممكن لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تصور محض

قوله واما لانها عرض يعني ان قوله وحدث شيء ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض فهو انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات ...

زمان او انها به ...

ان يكون نهاية سطح الكرة ايضا نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه النقطة في الكرة كالاخط فالمراد انه كالة تجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد ... هكذا نها نقطتان غير ... احدهما قاطعة ... سنلبك من

قوله والاخف انه ليس
مخض ارسطاط ... في فساد
ويجب الصفات في انها واجبة للاله والالا فلا لفعل كا
بلاه بجود في الاول اما الاول والا فلا يتلفظ الكان
ما ليس واجبا لذاته بالدليل اما في انحصار الموجود في
الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليس بعد ابد
والا يمكنه كما انها ليس بعرض ولا جوهر ثم في امور
هي في عالم الحس في قبيل ارتفاع النقيضين او اجتماعهما
رنح بابا الذات القدم والصفات العلى ليس منها بايرا
وايا النزاع انتم النزاع في الترديد في عبارة الجبل
ويحقق انت والله في يجب الصفات ...
ليحيطا فالذفر ...

الاصـ ... استمرار الاول ... بتفرق اجزائه ...
الاخرى فلا يكون الحشر ... ومن البين ان المعدوم لا يعاد ...
امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط
ان النظم المتبادر الى المبني عليها صفة كلهم
المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة:
حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب ... رقة غير
مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف
على قوله

والحرم

... كل لموضع ما اورده فيما بعد ... لوحة دولة ...

على قول قدم العالم وقول المبني عليها الى صنف تعدد صفة لقول اثبات الهيولى يعني

مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم وثبتهم عقيدة دوام الحركة فان

دوام حركتها مبني على ان تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على انها لو

المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله

قوله فبل الا ما تحتجها يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة

انه قسم من اقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون

خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله وتحدث في الاجسام لكن يرد عليه

انه يلزم ان تكون الصفات واجبة او متحيز بالتبعية كالاعراض فعدم القيام

بالذات اعم من القيام بالغير واما الا ان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام

بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد قدس سره في شرح

المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولانه ان كل ممكن حادث بل ما يكون صادرا بطريق

الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض

المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانها خلاف

المقسم اذ اطلاقه شايع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته مما لم يرد

به اذن الشارع فكيف تندرج فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما

لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها

انتهى وفيه ان هذا التعريف لتعريف الاجسام فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية

لانها اذا كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى لا بد من تناهيها فتتناهى الحركة المنطبقة عليها فتدبر

اذ لا واسطة بين الواجب والممكن لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تصور محض

قوله واما لانها عرض يعني ان قوله وعدمه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدمه عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات [illegible] [illegible]

قوله ذكر في شرح التجريد اي قال البعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض
المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها
غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا
من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا توجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته
نعم بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في
الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل وان
تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص بالشيخ الاشعري
غير تام عند غيره ويثبت حدوثها بوجه مقبول عند الكل مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث
الحركة والسكون بقوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية قوله
اذ القصد الى ايجاد الموجود محال الى قوله اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان الفاعل
لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل
الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض
عليه ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان
ليكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات
كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد للوجود فلا يلزم

حدوثه

ان القيام بالتبعية عبارة عن التبعية
في التحيز وهو لا يتصور في العرض
ويجاب بان القيام مطلق الاختصاص
وبان البقاء امر اعتباري
به العرض وهو بالتبعية
تبعيته في التحيز لا قائم به
لكنا نجوز سلطته والاجسام
عرض لعرض على محل
بعضها ابتداء وبعضها
بواسطة مولانا خالد
قدس سره

حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجوداً

موجوداً قبل الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد

بالكامل اعني المكون مستلزماً للمقصود وهو قصد الموجب ثم احترازاً عن القصد الناقص

اعني قصد واحد منا فانه مقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج

في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد

اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره وان

لم يكن كافياً فيتقدم عليه زماناً ايضاً فيكون اثره حادثاً قطعاً **قوله** اي مستمر
فيتقدم ذاتاً

اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم انما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية

بالعدم ليس مقصوداً بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القديم ينافي العدم

فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً فاما ان يكون

واجباً لذاته فح يمتنع عدمه او مستنداً الى الواجب لذاته بطريق

الايجاب اذ المستند الى الموجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول

عن العلة التامة **قوله** ان قلت يجوز ان يستند الخ يعني النظر بان العدم على القديم

انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى

الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه

بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك

المستند ومعداً لوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية

اي فما دام الاول موجوداً
فالثاني موجود والا
لزم تخلف الخ

في جانب المستقبل فيجوز كون ذلك المستند قديماً بمعنى عدم مسبوقية العدم عليه في
تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب
القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون ممتنع الجواز تطرق العدم عليه
بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لكون
شرط الوجود فاذا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز
نقول فلا يلزم قدمه بمعنى ما يلزم استمراره ولنمثل لك مثالاً بان يكون سكون
زيد مستنداً الى الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من
مبدء معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من الحركات الجزئية شرطاً
لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد قديماً بمعنى غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع
الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد
من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولكونه ممتنع تطرق العدم عليه بواسطة انتفاء
شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليه جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب
حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض
بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط
استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم
قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القدم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً
اذ القدم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا صرح المحشي بالمستمر

اه

ای الفاضل اما الاول فمن بعضهم بان هذه
وبعضها بالدليل

ل فيه تسليم مدعی المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمانی وقد اعترف به

قوله قلت يبطله الخ يعنی ان لاتناهی الامور العدمية الوجوب سواء كانت متعاقبة

او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما يجیء ان شاء الله تع فلا بد ان تكون

تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما

مستمرا وح يكون كلما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة

امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كلما هو مستند الى الموجب القديم

مستمر قوله ثم يرد عليه الخ يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم

بتوسط امر عدمی ثابت فی الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك المستند غير مسبوق

بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه اعنی ذلك العدم بان يوجد ذلك

الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب المستند

انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض

الفضلاء بان ذلك الامر العدمی لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات

بلا واسطة او بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات

واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على

الثانی فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية

وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق

انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نم ان الامر العدمی يحتاج الى علة فان الاعدام غير

محتاجة الى السبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو منتف في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب حكمائهم الجواب لكن بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون العدمية اعتبارا للافتقار الا اعتبارية فيجوز الاتصاف بامور وجودية للموجود قوله لو قيل الخ يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون ثم يرد سؤال آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الى آخر فانه لا يخرج يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا انه لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان الكون مسبوقا بكون آخر كما في آن الحدوث او لا كون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه ح يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه الخ يعني يرد على كل من هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين اي ما حدث في مكان واستقر آنين فيه ولم ينتقل منه الآن الثالث الى مكان آخر يلزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون السكون زمان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حرر ناه اندفع ما قيل ان المعترض من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة عن ان الاخير ... العادم

كما ان ... على ... عبارة عن مجموع الكونين ... وان الحركة ... بالذات بمعنى انه يكون ...

135

اى التعريف

بعينه قوله فان قلت كان مسبوقا بكون آخر

الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما يورده المحشي

قوله ويرد عليه الى لان مقصد المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف

الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه

يرد على تقدير حملهما على ذلك والدفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء

لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي

الامتياز بنفس الذات للاجزاء ففي ذلك غير واجب في الحركة والسكون اى وما شاكلهما

ولا تفرع منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات الا ليس بينهما

تمايز بحسب الحقيقة بل انها لا امتياز الا بحسب الوجود الخارجي باذ يكون

تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء

في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد

قوله والحق ان الحركة الى هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا

بكون آخر قوله وهذا ظاهر اى كون هذين التعريفين صحيحا عند تجدد الاكوان

بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض

اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا

اذ لا معنى ح لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده ولانه يلزم انه اذا

حدث في مكان واستقر فيه آنين لا يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة

لكونه كونا اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف

من بقوله ح

الآنات

ح قوله والحق

ان الكون كونه في مكان ثان واما اذا استقر فيه آنين لعدم كونه في المكان الثاني الآن الثالث حركة لعدم كونه كونا اولا في ذلك المكان والى ... م

بجعلهما بعده تعددها في الآنات

اللهم الا ان يفرض

على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها
ان لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا
ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان ثبت
قلت جوازه الخ يعني ان ما ثبت دليل الخصم ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال
لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان
يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال ولكن لم يثبت
فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه الخ يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم
طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي العدم مطلقا
اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه مطلقا
وان كان غيره مستندا اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان
امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب وامكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم طريان
العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا
كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما
اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان
يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع
عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض

المتأخرين

والتحقيق ان الحركة كون في آنين في مكانين والسكون كون في آنين في مكان

يستلزم اي زيادة العدم فيكون جواز الزوال اعني امكان حدوث السكون لم يستلزم طريان العدم صح

صح

المنازعين لم لكنه لم يثبت قوله كما هو المستدل عليه اى تقريره ان وجود المجرد ممتنع

اذ لو وجد لشارك البارى فى التجرد لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة

فظ واما بطلان التالى فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب

فى ذاته تع المستلزم للامكان وهو ح وتقرير الجواب انا لا نم ان المشاركة

تستلزم التركيب لانه مشاركه فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم

التحيز والشركة فى العوارض خصوص السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان

يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداها بالذات مع الشركة فى العوارض

وعلى تقدير تسليم ان المشركة تستلزم التمايز فلا نم ان ما به الامتياز ايضا

ذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عرضى خارج عن حقيقة

على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمى كما بين فى محله

قوله ومنها ما يقال اى تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكلما لا دليل

على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيه اما الصغرى فبابطال الدلايل

الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا

جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى فان

الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم

لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحقق مع عدم الدليل عليه كالصانع

مع العالم قوله على ان الدليل اى حاصله ان اريد بقول لا دليل على وجود المجرد

عدم الدليل

ليس كمثله شيء

به بما هو ناظر الى ما قيل ان فيكمل نعيم الجنان على الحركات ومن ع الغا
انها ت
لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا
الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود بالفعل لو متعاقبة
متناهية لم ينتهي لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى
قوله والاصوب الجواب اي يجاب عن السوال الثالث بان الجزئيات
من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة
سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مترتبة او غير مترتبة كما يجي ان شاء
واذا كان جميع الحركات متناهية بداية يكون المطلق كذلك فيلزم
قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه ا
دفع كلامه لا بيان ماهية والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجسم
بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت الصفة الا نسع
وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم لو
مغاير الواجب لكن لم لا يجوز ان يكون الجائز الذي يستند اليه الحوادث
للواجب نعم ان مجموع ذات الواجب وصفته فان كل منهما جائز الوجود
احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل
من جملة العالم لعدم كونها سوى الله تعالى اما الصفة فظ واما المجموع فلا
الذات والصفة وكل منها ليس غير الذات فلا يكون ايضا غيرها ولا

بين الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا لان بعض ثبوت الجائز الذي لا يكون

مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب

تم وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما

ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا في

الجائز المباين اي المعرض بالنفي في قولنا اذ لو كان مجائز الوجود الجائز المباين

والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا

دفع مادة النقض وقوله كلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهو

من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله في الجواب

واجاب بعض الافاضل بان الاتم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان

الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع

مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخ اما ان تكون واجبة

لذاتها وهو ح او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها وهو ح ايضا لا انا نقول انه

اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون

من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد

من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان

الصفات كما لا يخفى وبما حررنا ظهر ايضا ما ذكره ما قيل في دفع الاعتراض المذكور

من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان

لما

من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها

من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به

الصانع عند [في] صفاته لانه خبر رد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو كان لو لم يكن

الذات واجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم

لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تم على انه يوهم ان المقصود نفي كون

الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائزة الوجود وليس

كذلك قوله لكن يرد عليه الى العين ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة

العالم ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة

العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا

الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اذ اذا كان من جملة

العالم يصلح محدثا له اذ المفروض مغايرته لما ثبت حدوثه بالحجة كما

صرح به الشارح بقوله واحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق

العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه واشار

المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني

بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع لا شرطية الاولى

او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني

على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب

بان هذا المنع لا يضر بانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب

لامكانه

الامكان فيثبت الواجب لان مفهم المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام
اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يساعد لذلك
وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سداده
وعدم ورود المنع واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت
وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما
بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان
هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد
وحمل المحدث الى بعض ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني
وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير
حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته
ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو
كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يكون محدثا بالذات
لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله
ضرورة امتناع ترجحه صريح في ان المراد انه لا بد من استناد
المحدثات الى محدث مطلقا لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها
الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه
لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم

العالم والحاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه ح يكون الاستدلال عايدا الى طريقة

الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب هذا تحرير كلام المحشي على ما سمعته من

الاستاذين ويرد عليه ان حمل الحدوث على الحدوث بالذات بالمعنى المذكور يجعل

الحكم عليه بقوله هو الله تم بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير

واجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال

وقال الفاضل الجلبي يعني حمله في قوله والعالم محدث على الحدوث بالذات ليصير محصول

الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم والمحدث واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا

الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا للذات العالم

ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم

الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا ام قديما كما لا يخفى على كلام الش

وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المتن حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث اي العالم المحدث

الخارج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه

وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الش في بحث التكوين

بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند

المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية ويكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه

المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الش قوله والشيء لا يدل على نفسه بعني

لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته لا يصلح دليلا على وجود

مبدائه

لا يخفى ان هذا الايراد وارد ايضا على المجيب اي كما انه يحمل على الحدوث بالذات مما لا يساعده كلام الش كذلك يرد عليه انه يجعل الحكم بديهيا ه

الحدث صح

مبدئه لان العالم اسم لما يصلح لان يكون كل جزء منه دليلا على وجود مبدء له لكنه لا يصلح

دليلا على وجود المبدء اذ الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدء له ومدلولا

للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن

من العالم لم يكن مبدء له على ما يقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان
اي مدلولا

جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه ان لا يكون من العالم

وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم

انه لا يكون حين كونه مبدء ومدلولا من العالم الذي هو علامته ودليل واذا لم

يكن من العالم لا يكون مبدء وقد كان حين كونه مبدء من العالم فيلزم حين

كونه مبدء ان لا يكون من العالم وان لا يكون مبدء منه وانه تناقض فلا يكون مبدء
وان يكون مبدء

ومدلولا للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض

النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على

نفسه يلزم ان لا يكون مبدء له او ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم
مدلولا

التناقض بفرض كونه مبدء او من العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى

للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة ح في اللازم الثاني

وتركه من الاول لقربه الاول طريقة الحدوث اي حاصل الاول ان مبدء العالم لو كان

جائزا لكان من جملة العالم الذي هو حادث فلا يصلح مبدء له والا لكان

الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وحاصل الثاني ان مبدء الممكنات لو كان جائزا

مبدء ان لا يكون مبدء

جملة الكلام ان العالم دال والمبدء مدلول فمبدء العالم اذا كان جائز الوجود كان من العالم الدال والشيء لا يدل على نفسه فيلزم حين كونه مبدء ان لا يكون مبدء لكونه من العالم الدال وان لا يكون من العالم ... لكونه مبدءا ومدلولا

لكاتبه عبد اللطيف

جاز ... لكان من جملة الممكنات فلا يصلح مبدأ لها ووجه القرب ظ
اذ لا فرق بينهما الا بحسب الجهة والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه
قوله ابطال التسلسل اي بغير معنى ابطال التسلسل اقامة دليل منتج لبطلانه سواء
اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكرنا فالتمسك في اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه فيكون
افتقارا الى ابطاله لم اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو
متحقق فيكون بحسب قول الشارح وقد توهم ان هذا دليل اي انه قد توهم ان هذا
دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار
في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان
الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد
ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان
التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل ابطاله والمدعى
هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان
التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله في قوله ابطال التسلسل بغير
في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ابطال التسلسل ودلالة
ادلته
ان يقول

اقامتها ينتج

انه يقول ببطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو
كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل
هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان
هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه هو احد من ادلة اقامتها
تنتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشرح بل هو احد
ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة
ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب
لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل انما ينافي كونه نفس
ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشرح من ايراد لفظ الاشارة
وبالتنافي او بكونه لغوا لعدم الدلالة
انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل
ح مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل
الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه
بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد
على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال
اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشرح بل هو
اشارة الى احد ادلة ابطال محمول على المسامحة ولذا غير في بعض النسخ
الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام

لان الافتقار غير الاستلزام ٥

الا انه اشار اليه اذ ابطال التسلسل ٥

الافتقار
لبطلان التسلسل فضلا عن
ان كون دليل اشارة واتحاد
الى دليل لا يستلزم كونه
مستلزما ٥

يتم بمجرد خروج العلة بين اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها
نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا ثبت الواجب لان الموجود
الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن
قوله واما انقطاعها الخ واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها
غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اى الى الدليل المذكور وهي ان ذلك
الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة
للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة
اذ لو كان في اثنائها فلا يخ اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة الواجب او
علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض
خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين على معلول واحد
المستقلتين
والكل بط فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات
فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا
كما لا يخفى قوله فظهر الخ اى فظهر بما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى
اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون
امر الافتقار بالعكس لا كما زعم من ان الدليل لاثبات الواجب مفتقر
الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن الخ انما ترك الشارح ذكره اما لان
التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانه

عنها
آخرهم

يذكران

يذكران معاً فذكر احدهما متعين بذكر الآخر قوله وهو باطل لانه يستلزم
كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع
يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة
المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذا اذا كان واحد منهما علة للمجموع
لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علته لم فان علة المجموع علة
اذ المفروض ان كلا واحد علة للآخر
لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق بالمقام
ايرادها قوله فينقطع التوقف الخ لعدم توقف ذلك الخارج على
واحد منهما قوله البرهان السابق اه اذ حاصله ان سلسلة الممكنات
المعلولات لابد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها
واما ابطال عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهو لا يكون
يعني ان العلل لا يكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجبة وهي
يجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة
ايضا قوله وهذا البرهان الخ اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في جانب
العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة
العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس
او المتعاقبة كالحركات الفلكية والى مذهب المتكلمين والحكماء
اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب

لا يقال ان ... العلة ... المعلول ... على ... الكل علة ... وللعلة ... فيلزم ان يكون علة لنفسه ولعلته

والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الخ اي ببرهان التطبيق
يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو
ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها
المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط لفيضانها
من المبدء القديم والمفارقة من الابدان غير متناهية للاتناهي
الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية
التي لا تتناهى ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة
على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فانها وان كانت باقية
بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في الوجود لكن ليس بينها ترتب طبيعي ولا وضعي واما قيد بالمفارقة
عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي
الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مترتبة الخ لعل القول وبه
يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة
على تقدير اشتراط الترتب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها
وان لم تكن مترتبة بحسب ذاتها لكنها مترتبة بحسب اضافتها
الى الازمنة التي حدثت فيها لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت
النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتداة مما حدثت

في اليوم

في اليوم مسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتداة مما حدث في الامس
كاشئ ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل
جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا
فيلزم تناهيهما وفيه وما ذكره بعض الافاضل الى لعن ما ذكره بعض
الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا
كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد
فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينها لكنها
ليس كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى
اقل من الاول او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة
في العدد وقد يحدث احاد النفوس في الازمنة مترتبة لتحقق
احاد الابدان فيها فح لا يحصل الانطباق في افراد النفوس
بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق
فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي
بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء
الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الاجزاء
وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية
لان الابدان التي من شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية

زمان فا ز ز ز ز ز ز ز ز ز ز
نفوس

زمان ز ز ز ز ز ز ز ز ز ز ز
نفوس

لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان ففي انطباقات اجزاء الزمان
يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو ينافي
جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا
الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث
البدن لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام
عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون
بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها او بعدم
المنطبق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب
انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن يتبعه لا يقول بعدم تناهيها
والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
يتم عليه ما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن
احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا
لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او مجتمعة
هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة
المترتبة قالوا اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها
ترتيب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني وهكذا يتم التطبيق واذا لم يكن موجودة

معا

اي لعدم ترتبها بحسب اضافتها
الى ازمنة حدوثها

اي لترتبها بحسب اضافتها
الى الازمنة التي حدثت فيها

معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد
ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد
فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة
المجتمعة الغير المتناهية الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني وهكذا اذا لوحظ كل واحد من الآحاد الاولى واعتبر بازاء
كل واحد من الاخرى لكن لانحصار النفس ملاحظتها لم مفصلة محال فينقطع بانقطاع
الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجانبين الممتدين على الاستواء
وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا
في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في
تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخ اما ان يتوقف
التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل جزء من احديهما بازاء كل
جزء من الاخرى او يكفي ملاحظة احدهما ووقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء
الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت
مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه
لتخصيص الموجود وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا
اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان

يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخرى ولا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظ فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر هكذا واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اي لعدم ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لا لابد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في الامر نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق الا بحضورها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الاحاد حاصلة الا بوجود واحد هو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيها قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل

بانه

١٤٥

بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء منها من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية

والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكشف ذلك

بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة

المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك وانت خبير بان كلامه قبل ان تحصيل الجملتين والتطبيق

ان كانا بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لابد ان تكون موجودة فيكون

الجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر

من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله وكونكم

عدم الانقطاع في الاول وكون سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل

التعاقب فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب

يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى الوهمي قوله

ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى

حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن

يشكل بالنسبة الى علم الله اي حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية

ونسبة الانطباق بينها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول

علمه الكلي والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا

في الوجود العلمي لله تعالى فيشكل قوله نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل

انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع

فتامل م

لان تعلق العلم بمعلومه

اصلا جوابه وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ثم انتهى

فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم

به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به وكذا دلو منعه اي لو منع عدم

ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار

اليه بقوله وذلك الى انه التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان

في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد

والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا تكون متناهية ولا غير متناهية

والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على

استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى

كل تقدير لا يجري برهان التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى يوجد فيهما

ويلزم تناهيها بالتناهي فان بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود

محل تامل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء

انتهى اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى

الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب

والنقطة والوحدة وموضوع الكلام العدم والملكة يكون موجودا في الجملة

وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من

الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها

لعدم الترتب

146

لعدم الترتيب فيها لا العدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من
المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك
المرتبة صرح به السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر
في الحواشي القديمة ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء والمتكلمين
جعلنا ها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وبما نقل من انها
غير متناهية جواب سؤال كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات
والمقدورات غير متناهية على شيء من التقديرين الذهني والخارجي فما معنى عدم
تناهيها وحاصل الرفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار
انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي التناهي
المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم
في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان
المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد
ان ما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له نعم بالفعل من غير ان يتوقف على
امر وتلك المعلومات انما تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي
لكونها فرعي الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا
تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير
متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان

ان تعالى انعلمه تعم لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية لكن بان
التفصيل فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب
عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع
فيكون متناهية بالنسبة الى علمه تعم وان كانت غير متناهية بالنسبة
الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي
المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة
انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي اصحاب
ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا ينتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع
لها فعدم التناهي في صور العلم والمعلومات المفيض على العقل وعدم بكلام
عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى
غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما
يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله اشارة الى الغير متناهية
الوصفية وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك نتوهم من ظم
المص وهو ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوصف له ضرورة
اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وحملها على ما
العقل فانها لا يكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي
من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الاتية تعم ايضا اه

لا يخفى ما في هذا الجواب ثالث عه
فالصواب ان يجاب بان امكان
جريان التطبيق باعتبار الوجود
الخارجي والذهني او التناهي و
اللاتناهي فرعا هذين الوجودين
لا الوجود العلمي فالمعلومات
المتعلق بها العلم لا تتصف
بالتناهي واللاتناهي والعجب منه
انه صرح قريبا من نصف سطر
بما قلنا فلا يمكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمي
بلغ وفيه نظر يعرف من الحاشية السابقة
فتدبر
وهذا المطلب

المحي

١٤٧

الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن
هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في
ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها
من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الرفع الى قوله
ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية
دون صفته والمراد ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود
لا في ذاته هذا تقرير عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالقيد الآتي
المذكور انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قول المحدث للعالم هو الله
الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على
ما فسره الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم
المذكور يندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الوجوب اذ يقال
ح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل
واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى الدليل فالوجه
ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب
الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عدم اعتقاد الشركة
في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور
المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة

اي بقوله يعني

منه اي يعني انقطاعها او انقطاع سلسلة الممكنات

قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ قيل هذا على تقدير ان يكون ضميره
ضمير الشان والله مبتدأ وواحد خبر اذ ح يرد ان الله علم للجزئي
فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويندفع بان المراد
وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع من استحقاق العبادة وخلق
العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك
معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ
راجعا الى المسئول عنه والله خبر وواحد بدلا منه او خبرا
بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا
ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني عن صفته هو الله احد
فلا يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد الخ يعني اذا كان المراد بالالهين
الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب
الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما اذ
يلزم كونهما صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما
صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا
وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا
فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق
الايجاب غير الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط الاختيار فان قيل يجوز استناد

الممكن

قوله

النقيضين ثم وقيلين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات
لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار
الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل اثر يختار من المختار يكون
مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله في تقدير المدعى ولا يمكن ان يصدق اى اذا
كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان
يصدق الى محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الصانع الواجب مطلقا والدليل
المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب
مطلقا قوله الا ان يقال مراده اى الا ان يخصص المدعى ايضا ويقال
المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق الى الواجب على وجه الصنع والقدرة الكاملة
فح يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اى لا بتخصيص المدعى بل
ويبين استلزام الدليل له بان التعطل والايجاب ونقصان القدرة
نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون المتصف بشيء منها واجبا فلو
امكن واجبان لامكن كونهما صانعين قادرين على الكمال فامكن التمانع بينهما
قوله لكن يرد عليه هذا اى على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم لا
صفاته ثم قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قبل ذاته ثم ليست حاصلة لصفاته
حتى يلزم ان يكون موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو
الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل والا يخفى انه ليس بشيء لانه

اذ الكرماني مستندة الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخ عن ان يكون

وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب لذاته

ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب

وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات

وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام **قوله** والفرق لا يخفى ان الاحتياج

الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثانى نقص

مشكل فقيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لا دون الخلو عنها نقص

بخلاف غيرها لا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف

ايجاب غير الكمال اقول افاضة الوجود تخيير وكمال فيلزم ان يكون بطريق

الايجاب والقول بان كمال السلطنة تقتضي ان يكون الواجب فعل كل شيء

وبعده مما لا يعتد به في المطالب اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا

في ذاته تعم ثم لا بد له من دليل **قوله** وههنا بحثان الاول ان في هذا الدليل بحثان

الاول النقض الاجمالى بان يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار في هذه

المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم المحال اعني وجود الواجب

المختار بان يقال لو كان الواجب مختارا لا مكن تعلق ارادته باعدام ما صدر

عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعم لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن

مقدور الله تعم فلا يخ اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك

الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وان لم
او لا يحصل احدهما فلا يخ اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب
المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته
التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة
قولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز
لا ينشاء جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي
له العجز الذي يكون بسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي البحث
الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نم
انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس
بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا
يقدر على اعدام المعلوم مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين
وجود الحركة مثلا تجعل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه
لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان
عدم القدرة على اعدام المعلوم الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة
هو العجز لتعجيز الغير اياه انتهى وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب
قادرا على اعدام المعلوم مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم

يلزم عجز الآخر
هو عدم العقوة ح
مع عدم الحركة

جواز تخلف المعلول عن علته فتأمل قوله والجواب في هذا جواب بتخليص الدليل

بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق الا

رادتي الالهين معا ونقول ان المراد لو امكن البرهان لا امكن التمانع بان

يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه وكذلك انه لا يجري في صورة

النقض لان ما ينتصبه الثابت المحكم مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة

ولا يتم الحل المذكور لان كل واحد من تعلقي الارادتين ح يكون بالممكن الصرف

لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اي لا تدافع بين تعلقيهما اي يعني ان المراد

بالتضاد المعنى اللغوي وهو التنافي مطلقا دون المعنى الاصطلاحي

وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه وحد

فان وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد

المعنى اللغوي [illegible] التنافي الاصطلاحي اي يعني كون الامرين الوجوديين

بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما

على الآخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد

بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق

احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصولهما فيثبت التعلقين

ويتم الدليل فلا حاجة الى نفي التضاد بينهما قوله وايضا لا تمانع اي وايضا

يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل

واحد

واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب

والسلب ايضا مانع من الاجتماع فينبغي التضاد بين تعلقي الارادتين بما

لا يكفي في جواز اجتماعهما قال البعض الاصل حصر التضاد بالتنفي لان التعلقين

وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين قوله اي دليلهما يعني

ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفيد في المطالب

اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزمهما اي يلزم العجز والاحتياج

الى الغير في تنفيذ الارادة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا

سواء كان في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب

فان الاجماع منعقد على ان واجب الوجود منزه عن كل عار ومنعقد وبعيد كل

نقصان فيكون الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود ولا يكون

العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما حررنا اندفع ما قيل ان اللازم احتياج

في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج

في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من تقول بحجية

الاجماع واما لا نسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى

امكان المعلول تأمل ولا يخفى ان قول الشارح وهما امارتا الحدوث الى يدل

على ان المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه

المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على الكمال

وجهه ان الله المحتاج في تحقق
وجوده الى الامكان

فتفسير قوله تو امكن التمانع بقوله اعصا نعان قادران على الكمال ليس بشيء

قوله ان قلت الخ حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تع لانهم قائلون بان الله تع اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل فيهم قوله حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تع لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال

قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا الا انه لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى تقدير هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع وانما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بطريق السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى قوله وهذا الجواب مبني الخ يعني هذا الجواب مبني على ان النظم المتبادر

ثم الا ...

من قول

151

من قوله عدم تمنعهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت
اللازم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع
المستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله
فمعنى قوله الى اى اذا عرفت ان هذا الجواب مبنى على النظر فاعلم ان معنى
العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على النظر المتبادر بل نفصل ونقول ان اردتم بالتزام
عدم التكون عدم التكون بالفعل تمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع
لا الامكان وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان
امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا تم بطلان اللازم
فانه لا بد له من دليل قوله فتدبر اى تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى
يظهر انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع
الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة قوله لو تعدد الالهة
لم يتكون السماء والارض اى لم يتكونا بالفعل كما هو النظر المتبادر
قوله واما الثالث فلانه الى لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح
المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهة المفروضين
على السوية فاندفع ما يقال انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية
بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه
ان الترديد الى يعنى ان الترديد المذكور بقوله اما ان تكونا معا مجموع

اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل المذكور لو امكن
الهان لم يكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما
في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل
الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم
نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على الاستقلال
والقدرة التامة تقتضيه او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم
الترجيح بلا مرجح ثم يرد عليه منع الملازمة بانا لا نم انه لو تعدد
الآلهة لم يكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم
وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو
لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يكونا قبل وقوع التمانع بارادة
واحد منهما او تفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان
تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في
الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق في تعيين
ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع
على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فنختار
الشق الاول وهو ان تكونهما وقع بمجموع القدرتين قولكم انه
ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان تكون وقوعه بمجموع القدرتين

بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل
فيه وهو لا ينافي كمال القدرة انما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود
المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا حال
بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون
على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ فانه ذهب
الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد
وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وافية في حصولها الا ان
ارادته تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها وكذا
يمكن اختيار الثالث وهو ان التكوين باحدهما ولا نم انه يستلزم
الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود
بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور
الى الآخر قوله والتحقيق في هذا المقام اي التحقيق في ان الآية حجة
قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع
مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد
القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او
عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق

الآية نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهو
حجة اقناعية للعقيدة المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تع
لو كان فيهما آلهة فانه ليس المراد بالمظرفية المعنى الحقيقي اعني
اعني التمكن لتنزهه تع عنه فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى
انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اي لم تكونا فالحق
ح ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين
في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد ابكل منهما على حدة محال
لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع
بان يكون تكونهما بمجموع قدرتهما او على سبيل التوزيع والتقسيم
بان يكون المؤثر في بعض منهما الهة وفي بعض آخر آلة آخر فنقول
لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع
لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة
لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما
صانعا فاذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء
والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة
انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام
البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى

لعدم

Marginal note: الا الله ٤

تقدير تعدد المؤثر يلزم ان تفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس
لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما
صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع او بعضا على
تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الخ انه على تقدير ان يكون التأثير
على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم
كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه
تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي المدقق
فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض
وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم لم يثبت
منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان
التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبي
لم يحم حول المعمى فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لانه الملازمة
قطعية على هذا التوجيه ولا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل
هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام بعون الملك العلام
ويمكن ان توجه الملازمة الخ اي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث
تفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان
مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون

بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لا امكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدورتيهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع على استلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شيء من الاشياء امكان التعدد مفروض يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما قررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند التامل قوله لو اريد باللازم الخ نقل عنه في تجويز بعض يمكن ان يراد باللازم ذلك اي عدم التكون بالامكان وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان

لا امكن

لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال
فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهى ارادة كل
منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد
فى الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع
دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة
عدم المكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف بتقييده بالامكان ثم
تقييده بمع وجود العلة التامة قوله لتم الامر الى لعينه لتم امر الدليل
وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما
الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم
عدم المكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم
فلما تقرر ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة ممتنع والا لم يكن
العلة التامة تامة قوله فيلزم ان يكون الى اذ كان كلمة لو لا يفيد
الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان
الماضى يلزم ان يكون كل من الانتفائين الماضيين اعنى انتفاء
التعدد وانتفاء الفساد امرين مفروضين معلومين للسامع
لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثانى بالاول كما ان قولك
لو جئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء

عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود
من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب
جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق
انتفاء الثاني المعلوم عند السامع والاية لا تفيد ذلك فلا يكون
الحجة استدلالا قوله لو سلم الدلالة الى آخره لو سلم دلالة
الاية على انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد
فيه لم يفد المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل
انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد
في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال
حادثا البتة ضرورة وجوده بعد العدم والحادث لا يكون
الها لما تقرر من ان الاله هو الواجب الوجود بالذات فلا يكون
ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا فقط صح قدماء
المتكلمين الى ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف
الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق
دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين
لم يريدوا بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو
المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه

ليصدق

بلغ

155

يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوماً على حدة وقيل انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأكيد ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة **قوله** يرد على ظاهره اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاته من غير احتياج الى شيء آخر ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها **قوله** وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى امر آخر وما له الى انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث **قوله** ولا شك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فح لا يرد ما ذكره وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً واجباً لذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلاً فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير

الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم غاميته
في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصانا في صفاته وبان
قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في
غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان
صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام
العقلية وعدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى
الموصول في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك
حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت
الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح
في ان المراد كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته
مقتضى لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم
في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل على ان
الخ يعني ان قولهم بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة
لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه
جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة
في وجودها الى موصوفها فان قلت الحكم بالضرورة هو
احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى

الايجاد

156

ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت

ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه

غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولا

شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا

ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء

المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى

هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون

ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكر واحسن ان كل ما هو

محتاج فى وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على

اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والقصد لا بالايجاب

بان كل ما سوى الله تعالى حادث والمحتاج الى المحدث محدث لا يجدى

نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا قال بعض

الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم

واما اذا كان محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن

واجبا لذاته اى لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص

مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يكون

محتاجا فى الوجود الى ايجاد شئ آخر له والصفات

مفارق

الصفات

دفعا لما ذكر وان ما اشتهر (margin)

ع زعدم الاولى بجواز نكون علة (margin)

ليست غير الذات فلا يكون محدثة فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بوجود شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه بل يابى عنه ويرد عليه انا لا نم انه لو لم يكن واجبا لذاته لم لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون الى امر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة لذاته نعم فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته نعم تامل فانه من مطارح الاذكياء تدبر وان قالوا يعني وان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليه انه لا يثبت ح حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما الاعراض الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقائها يستلزم قيام المعنى بالمعنى

وهو قوله وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه لا يطابقه الاستدلال المذكور الخ ح

فلا

فلا ابقاء ما غيرها لانفكاك البقاء عنها في حال الحدوث فان الحادث
في اول زمان الحدوث متحقق موجود وليس بباق ضرورة ان البقاء انما يحصل
في الزمان الثاني لانه عبارة عن الموجودية في الزمان الثاني واستمراره على ما
سيجي في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء اي يرد على القول بان بقاء الصفة
نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى
فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة
فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا انقسام صفة باقية
وصفها بالبقاء يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم على صاحبه وان
اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر
وراء الصفة بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها
الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لا يجوز ان القسمة
البقا بهذا المعنى في الاعراض ولم لا يقولون بان الاعراض باقية
ببقاء هو نفسها بمعنى انه ليس في الخارج الا الاعراض واما
البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا حالا فيها كحلول السواد
في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها
الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل
زمان الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة

عن البقاء على الحدوث وحصول الاتصاف به لعدمه انما يفيد الزيا
في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء
وجود آخر فيه ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا
لها في الخارج ككيفية الباري تعالى فانه متصف بها مع كونها
والالزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق قوله على ما يحكى
حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا
شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر
بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل من
الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله
يعني ان تصور الواجب اه يعني قد علم مما سبق ان الواجب يحدث لجميع
ما سواه فاذا تصور بعنوان انه يحدث لجميع ما سواه على النمط
والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبديهة فان كون
الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القد
الارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال احد
العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذ
اذ لا انه بلا واسطة يحتمل ان يحدثه بتوسط مختار صادر عنه
الكن

الصفات المذكورة في نفسه لكونه تعالى قبل تعلق العلم وبعده وارادة فاعلا
مختارا وفيها الصفات

الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث
حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد ونحو كحركة
المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مختارا عالما حيا دون
الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على
غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا بالايجاب بلا قصد لان الايجاب
بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا
الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن
الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة الوقوع بالنسبة
الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها
عين الذات قوله لان ذلك الخ متعلق بقوله لا يرد ما يقال لان
ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله ثم اذ لا يجوز
ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه
فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب لا يكون حادثا قوله
ولا يخفى الخ يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا ثبت ان جميع ما سوى
الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود
والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا يحصل في

(interlinear: لانهم لا يسمون له صفات)

(margin: فيه ركاكة)

(margin: كونه ما سوى)

العالم بتوسط قوله ثم ان اعتبار يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع
والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل
بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون
حادثا وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل
بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتها على ثبوت الحيوة
اذ لا نفتقر بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام
الشارح يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور
يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث
على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات
واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات وهو امر من العلم
اذ المقصود هنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وان له مبادي
موجودة متغايرة فلذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات
ازلية وهي العلم الى قوله على ان الظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا
المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى انه تعالى
الذات لا ينطلق الا على الامر الموجود فالمعترض هذا مبني على ان بقاء
الشيء امر موجود زائد على وجوده في قوله والحق ان البقاء اسم
الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي

في عبارة ح

وعلى هذا الجواب الموافق

لشرح

على منع ... زائد على ... بقاء الشيء معنى ... وهذا مبني

والمراد بلفظ المنع في قوله امر موجود

على عدم الوجود ... كون البقاء ... زائد ... وجود ... الذي

ليس بموجود وكونه حقيقته الموجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على
انه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه
بالبقاء انتهى الا ان نفس مقصوده التصريح ما علم ضمنا من كلام الشارح
قوله يعني ان تفسير القيام اي يعني قوله كما في صفات الباري
اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جارية في قيام
صفات الواجب بذاته لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم
جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست
باعراض قوله هذا الرد اجمالي اي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي
اورد على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته
فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا
جعلوا اي نقل عن محصله انه عليه كان بقاء الاجسام ضروريا مع
جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ومن ادعى
التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان
عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل لانه يستلزم تقويم التكليف
والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل
الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون
الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس

البقاء ضروري مع جواز عدم بقائها
اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض
والاجسام ولا تفرقة بينهما بمعنى ان
احدهما باقيا والاخر غير باق صح

لا تميز بين الاشتال كما في الحكمين قوله فيلزم ان يكون كليا اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله ثم علم بالجزئي الحقيقي والواجب بمعناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا اي يرد ايضا انا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولا لازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين موهما للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقيف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل

على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه

160

على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد تعالى لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جواز الخ وكذا في الاطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقيه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيما يدعو الداعي اليه الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فيكون مسبوقة بالجهل قوله وتسمى الطبيب اه اي فعل في بيان وجه النظر انا لا نسلم الاذن بالشيء اذ لم يرد فيه الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع عدم جواز الشافي قوله لكن يعتبر في التحريك على ما يشعر به لفظ التحريك فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء

ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن انحلال المجموع وزوال الهيئة

بخلاف التبعض والتجزي فانه يعتبر مطلقا الانقسام انتهى

ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض

ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتبار الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار

انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معناه والحاصل للتعليل القول

اي المجانسة للاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى

ما السوال عن الجنس يعني الماهية المنسوب اليه ما يقع جوابا عنه

وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقع جوابا

لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره

بان ما للسوال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما فللسوال

عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه

انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم

وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذي يعني عنه

اي انما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها

معاني اخر ايضا مثل السوال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما

ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين

قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه عيل الى ان يكون

درعوان

زعوت قد سأل عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال اي شيء على الاطلاق
تفتيشاً عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيهاً
على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسوال عن الوصف
على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول ما زيد
وجوابه الكريم ونحوه لانه المعترض الذي نفي عنه بهما كما سلف لانه التركيب المنافي
للوجوب واما السوال عن الحقيقة المخصصة والوصف فلا يتعلق غرضنا
لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث للوصف الواجب
عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الحلبي قوله مثل السوال عن الحقيقة
بالحقيقة النوعية وبحث فيه انه ليس بمعنى مغاير للاول بل هو داخل فيه
لان المراد بالجنس اللغوي لكن يرد ان يقال التعريف ليس بتام لان المعتبر
في الماهية المقترنة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي عين الامر المقابل الشامل
لا الجنس المنطقي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه
ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضاً
فانهم يعدون البشر جنساً واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي
الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية
التركيب في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون
له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعينه

ويتميز عن ما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ماهيته الاشتراك غير ماهية
الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك المعنى امرا عدميا او غير داخل في هويته
ثم فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة
بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت
الجنس الاصطلاحي له تعم يستلزم التركيب في ذاته نعم لا المعنى اللغوي
وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكروا بالقرينة قوله
توجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو الخ فهو
اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي الا ان هذا
المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سياتي من قوله ولا يماثله شيء فتامل
قوله يعني ان البعد امتداد الخ يعني ان كلمة او ليست للتشكيك
المنافي للتعريف بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد
وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني
الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله
الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء
اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه
على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا
كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح

واما عند

وحقيقة الخلاء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث وهو الان خال عن الشاغل فهذا البعد الموهوم عنده هو الخلاء القائم بنفسه ... بنفسه

162

واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي النافيين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف الى يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذي هو لاشيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافيين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبني على وجود الى يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء ولما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم هنا معنى الازل فلاستحالة ازلية المعدوم مم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه اذ يلزم ح ان يكون المتحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وكلا كان امرا وهميا والحكم الواجب محال الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكله محال عليه تعم او اراد بقدم التحيز قدم الحيز مم

التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم ح تنالى الاكوان الغير المتناهية
في الازمنة المتناهية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق
انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نم لزوم الوضع الزم لشياد اليه بالاشارة
الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه لجواز ان يكون
مقتضى ذاته كسائر الصفات الزم لشياد وعلى تقدير التسليم فلا حاجة
الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تع ليس بمتحيز والا لزم احتياجه
الى الحيز وهو ينافي الوجوب وانا لا نم انه يلزم تنالى الاكوان الغير المتناهية
لجواز ان يكون له تع كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد
انما لزم لو كان كونه تع من قبيل الاعراض الحادثة التي لا يبقى زمانين
قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ علم ما مر من ان المتكلمين وان
انكروا الاعراض النسبية بأسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد الخ فيه ما
يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه
ونقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى مفاده وحاصل الدفع
ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل
سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي
للتحيز اذ هم يطلقونه على الزائد والناقص يقال زيد على الحسب وعلى الكرسي

الماهية

[illegible]

على ان الشغل للجسم والجوهر
والمكان ما اشتغله الجسم
نفط

قوله ثم ان

قوله ثم ان الدليل اي هذا الدليل على الوجه الذي قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما
قلنا ذلك اذ لو قرر بان الجزء اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه
او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل
المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره ولانه احقر
الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا
اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله وجه ضعفه
حاصله منع الملازمة بعين لا نم اتصف اجزاءه بصفات الكمال لزوم
تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتها لا يستلزم الا
بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع
الملازمة الثانية بعين لا نم انه لو لم يتصف اجزائه بجميع صفات
الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا او
ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
انتهى اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء
مم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم
حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث
وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه
دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة بعين ان المراد

بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف
بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات
وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قلت على هذا لا يكون الشرطية
الثانية صحيحة اعني قوله ولو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص
والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي والملزوم من انتفاء بعض
[illegible] بعض صفات الكمال
صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت ح يلزم
تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قال
اعني قوله لو [illegible]
انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان الوجوب يعد من
كل كمال ويبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث
وقد عرفت ما فيه انفا قوله وايضا صفة الكمال لم توجبه آخر لاثبات
من [illegible] عليه دليل تعدده
الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما
لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا
ان تصحيح
التصريح اي يعني بعض النسخ من قوله وقد صرح صاحب البداية في كتابه
مبتدا — خبر المبتدا
ان قدر على صيغة المعلوم او لتصريح القوم ان قدر على صيغة المجهول
بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فان مماثل علم
خبر ان — كما [illegible]
متعلق بتصريح
الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين ح
بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك

من جميع ال[illegible]

فلا مماثلة بوجه من الوجوه
المبالغة في نفي المماثلة يعني
انه ليس لاثبات المماثلة
وجه اصلا فيكون قوله

1641

من جميع الوجوه فبابه المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله وقد صرح
بيانا وتاكيدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه
اصلا والحاصل انه صرح بانه انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قرحه

يرد عليه انه يجوز يعني ان الظ ان المراد بالشيء الموجود على ما هو
المتعارف بينهم ح يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن علمه شيء لم يلزم النقص
والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم
كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي
المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات
لعدم كونها قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع
ما قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات
فان الشيء عندنا الموجود ومما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات
صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق
بالصدور فلا ينتقض بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما هو موجود يجب
تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور
الموجودة التي تتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا
ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن
لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكنه لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم

[margin notes:]
بما هو الشيء عند اهل السنة ليس الا ما يصح العلم به او الممكن
لا يعقل الا بان يكون العلم بالنسبة الى بعض الموجودات بعض الممكن مما لم يتعلق به العلم او بالنسبة الى جميع الموجودات حصول الاختيار للاشياء
لان تعلق المقدورية امكان الممكن
بما هو الشيء الغير متعلقة
المعدوم الممكن عند المعتزلة

بعدم علم الله بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به
عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم
ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله
الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد
ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات الخ يعني انه تعالى العلم الجزئيات
الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية من حيث
من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراك
على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن
ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات وغير مانعة من الشركة على ما هو شان
كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا كسوفا
فانه قد علم الكسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علمه لا يمنع
العقل بمجرد تصوره عن حمله على كسوفات متعددة وان كان في الخارج
لا يصدق الا على ذلك الكسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة
والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الكسوف وهذا التعلق مستمر
قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء
كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا
يعزب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بما كان بطريق

النفعل لم يكن ذلك العلم انفعاليا من وقوع التحرك ولا يلزم من ذلك ان
لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل انما يدركه على وجه
الاحساس والتخييل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق
الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في بعض تصانيفه
واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم
الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات
الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات وحققه بعض الافاضل
ان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب
الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان
يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم
يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة
وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات ونوضحه انه تعالى
لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس
بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط وكذا لما لم يكن زمانيا كان نسبته
الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها
حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له تعالى كل في وقته وليس في علمه كان وكائن

ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في أوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا
يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا
هذا لكن قال الامام الرازي ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية
سواء كانت متغيرة او لا لما تقرر في الاول من تغير العلم ومن الثاني
الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهمه البعض
من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها هذا خلاصة الاحكام المناط من فوائد علماء الاكملاء

قواعد

قوله مناف الايجاب هو القدرة يعني ان للقدرة معنيين احدهما
صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون
وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة
الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات
الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيه
ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع
الترك

الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان
العاقل ما دام عاقلا فهو يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد
الغرض فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختيار وامتناع ترك
الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار
فما ظنك عن يكون علمه عين ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين
قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله
عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في
شرح المواقف في بحث ارادة الواجب ثم معنى قولهم ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل وكلا
العلم لازم لذاته كلا طرفي الفعل لانه ما لذاته وهذا معنى ان مقدم
الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل
ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين
لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون
الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا اعاده على زيادة
يوهن ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم المجرد الزائد هو
جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا

يغمض عينيه

تحدث

الحدثي والكلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام في زيادة
ذلك المفهوم صح

وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم وما يصدق
عليه على ذاته بمعنى انه كان ان حققنا انكشاف الاشياء ب
ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب
كذلك ام ذاته تم كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذا
البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر
الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك
فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته
قوله ان اراد فيها ثبوت الخ يعني ان اراد بان ثبوت المشتق
لشيء يقتضي ثبوت ما خذ الاشتقاق له انه يقتضي
ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات
موجودة فلا نم ذلك فان اتصاف ذاته تم بالواجب
والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما
ماخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما مر
وان اراد انه يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا
بماخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات
وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور
الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية
الحا

167

فى الخارج واجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثانى والمفهوم منه المتبادر

ان المعنى الذى دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته تعالى لا كما زعمت

المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته فى نفسه

فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض وعند

علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا

بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة

ثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج

اذ الوجود الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحال فيما نحن

فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير

مسلم عند الخصم قيل ان الزيادة المذكورة فى كلام المحشى صريح اذ كلام الشارح

نص فى الثانى لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما لو كان الضمير المجرور

فى له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه

وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى

قوله وقد فرعوا الى التاكيد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات

موجودة قوله لعل مرادهم يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه

ليس العلم صفة حقيقية بل الاضافة وتعلق مخصوص بين العالم

والمعلوم بها يتميز الاشياء وينكشف عنده لا نفى العلم

مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له نعم يكون راجعا الى
اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما او
معلوما قوله قالت بانه قولهم الح يعني بانى عن ان يكون المراد
اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ادعيا
بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلوما فا
العلم بغير الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الا اضافة
الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم اسما وعين
الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية و
ان المراد بالعالمية هنا على ما نقلنا من المواقف وصرح به
نهاية حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التى تسمى
عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو
لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد
ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة
انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة
لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بعين هنا اذ هي ليست اضا
ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد

المنفي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه

وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالمية

ايضا ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم النفي

كون العلم صفة حقيقية فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص

العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويان في الاقدام

في ذلك تأمل تحته ما صفى ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم

بالذات الخ يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه

عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية

التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس

امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج فالعالمية ايضا

كذلك فلا وجه لجعلها زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا

ويجعلون العالمية معللة بذاته ثم قوله فيه تأمل الخ اي في دلالة

صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف

والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها

متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها

المعتزلة عالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى هي

مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه

لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالماً

والمعلوم معلوماً قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية

اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول

التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الصوفية

انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك

الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان غالباً على

اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باساً في اعتقاد

احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا

اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهوم

كمفهوم العلم والقدرة مثلاً محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول

بان كونه قادراً عين كونه عالماً بل نقول ان ما صدق عليه

القدرة اعني ذات الواجب ثم بعينه يصدق عليه العلم فاللازم

اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات

المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا الخ يعني

ان يقولوا انما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات

في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق

عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايراً

لذا

في سواد والبياض

169

لذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها
بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول
اي بيان المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو
ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار الخ يعني اشار
المص بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي المغايرة بينها
الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير
يعلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست
متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل
المحشي قال اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط
اذ ليس في كلام المص قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الش
مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام
اي انما قال اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا
مدخل لقوله ولا هو في الجواب بل هو متمم بنفي المغايرة قوله ولك ان
تحمل كلام المص الخ يعني ان الش حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد
مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله
فان قيل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص
على انه لا يلزم منه قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور

في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء
المتغايرة وهاهنا ليس بلازم فيكون متعين ما ذكره الشارح بقوله والاولى
ان يقال المستحيل الخ وارد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل
ان يقول لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا
نقل عنه رحمه الله هذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القدم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب والاستحالة في قدم
الصفات القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة في
قوله وانما حمل الشارح الخ اي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي
التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي تعدد القدماء
مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة
الى ما ذكره المحشي قوله ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا
يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان
لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف الخ
تقييد لقوله والعلم به بدليل المفهوم المخالف على انه ان علم
يكفر قوله سواء سلمت ان لزوم الذاتية للانفعال من اجلى
البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانفعال بالمعنى الحقيقي
واما لو قالوا بالانشراف والتعلق على ما نقل عن بعض الفضلاء

ملا

فلا خلاف للعلماء في تكفيرهم بما ذكره بقوله على القول تعالى وما من اله

الا واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلثة لا لانهم

اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلثة انهم

سووا بين الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح

في بحث حذف المسند من المطول لا انهم يثبتون وجوب الوجود

لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف

في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية القائلون بالهين دون الوثنية

اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهية ذوات ثلثة

محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل

على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود

كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله ذوات نقل عنه قال

الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة

بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو

العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا

التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني ان لزوم لا

على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث

ثلثة ان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح والمريم كما يشهد

عليه قوله تعم انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله فوجد تكفيرهم ظ لاسترة عليه لقولهم
بذوات ثلثة قوله وايضا ترتيب الخ يعني ان ترتيب الحكم على المشتق
يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتيب الحكم القطع
على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك
فيما نحن فيه ترتيب الحكم بالكفر على قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على علية
هو القول بانه ثالث ثلثة فاكان علة الكفر منحصرا في التزامه تعين التزام الكف
منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشيخ الى الاول اي ان
لزوم الكفر المعلوم كفرهم حيث قال كانهم لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم
الاقنوم الاصل قال الجوهري عاحسبها انها رومية وقيل انها كونها ثلثة
سمي الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها انتظام العالم ووجود
او لانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل الخ قال في شرح المقاصد
واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها
جريا له اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر
الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن
العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جرياله اخ

عط
وكذا الائمة قولهم بانتقال اقنوم العلم او نقول ثم من انتقال اعمال الاجسام ايضا لانه اذا كان واحد منها
مستقلا ولم يحصل الاخرين لم يثبت التغيير

اي من عبارة شرح المقاصد

والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يدعمه
قولهم بالقدماء اي وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى عم لانه
اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد
فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد
وهو الذات ويمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد
لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب اي الذي هو اسم الوجود عندهم
بالذات قال الذهبي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح
القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اي الكم هو العرض الذي يمكن لذاته
ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون
بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين
والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل
وهو العدد مثلا اذا ابتدأت من العشرة الى السادس مثلا انتهايته الستة
وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا
المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذا الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا
قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية
عند المحققين قوله ولذا فسروه اي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل

هنا

والعدد هو الكم المنفصل فتبر والعدد ما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه
احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب
تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد
والثلثة وقس على ذلك قوله فالاعداد التي اي جملته الواحد من جملة مراتب
العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب بعد اطلاق اسم المراتب
التي هي ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله وترك
عليه الخ اي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا
على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من
وحدات مبلغها تمام الماهية مثلا العشرة عشرة وحدات لا خمسة خمسة
ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة
بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد
من وحداتها ضمن غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب العشرة
من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان
تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغنا
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى
عما عداها اجاب بعض الفضلا بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم

172

الانفكاك لكنه عينه بالجزئية مبالغة وترويجاً له وهو من قبيل اجراء الكلام

على منفاهم الموضع قوله وقد يجاب ايضاً بان القديم اي هذا منع للملازمة اي لا نم

لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات
كما في وجود الصفات

غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد

بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم اي
اي الشامل للاعدام

منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه

او لا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج

الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة

الشاملة للقديم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقاً بالعدم لعدم استلزامه

تعدد الواجب لذاته قوله ثم ان لو كان مذهب الفلاسفة القول بامكان الصفات

ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول

بخلاف هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد

الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان

كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشرح اشعار

بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الى قوله لعدم المشيئة قالوا ان المشيئة

صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله بها من حيث انها تحدث والارادة

حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على
كانها بمعنى التعلقات الحادثة

الحكم انه عند التعلق بما ... واحد ... انه ... [illegible]

[margin:] ... على ... انهم ... الذات ... [illegible]

المعلم قالوا المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله
وانه قول الله نعم بالكلام به واما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقول حادث
لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات كالقول فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقول كن لا بالقدرة
كذا في شرح المقاصد قوله فالتفتازاني المذكور اي المذكور بقوله ولصعوبة
هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظ اذ لو كان ذهابهم الى نفي
القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة
في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام
بل لامر آخر والفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفتازاني كلام لا يرضى بسماعه الاذن
الكرامية قوله قالوا اي المتبوعة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة
لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر
مع انه يد زيد وقدرته فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت
كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان
والالزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا قوله سواء كان
بحسب الوجود اي اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور
احدهما اي بقوله اي تمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى
الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما

عد

173

عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لانه يوجد بتحيزهم فلا يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اخص صفات امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض اي لا يتوجه ان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا يكونان متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي ايضا كما مر قوله لو اريد الامكان الذاتي يلزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة في حد ذاتها ولو اريد امكان الانفكاك اي بالامكان الذاتي من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون البعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله بانه يرد الالهان

الموجودان وكذا المجردان المتزوجان كالعقول والنفوس التي يثبتها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والتفصيل المذكور لا يندفع بان العدم تحققها ومادة النقض يجب ان يكون متحققة لان الناقض مدعى لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي ان النقض انما يرد بالممكن لا الممتنع ولا ثالث

لعل وجه التامل وان المراد بالانفكاك الانفكاك في حيز وجود

ان تعدد الآله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين
القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية
امكان مادة النقض لا فرق بين الالهين والجسمين القديمين اذ ان وجود بيان م
كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما
مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك في
اعلم ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان
عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود
ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظ
ضرورة عدم كونها متحيزة قوله والا فمجرد الخ اي ان لم يكن عدم التحيز
لكونه ظ فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه اي بعدم غيرية الانفكاك
بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم
بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح
قوله فانهم قالوا الخ قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب
الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهو كل صفة
امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا
ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه
من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية

للدليل

١٧٤

لا ثم بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه ما

وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كما في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها لا العيان به قوله وبهذا ظهر ان ما يتوهم من قولهم بمغايرة الصفات ظهر انه استدلال بالسابق اعني انه يصح ان الصفة والموصوف في الدار غير زيد مع انه نفسه وقدرته ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة بعض المغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله وقد عرفت ان المراد بالغير وقد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله بحيث لا يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لكنهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين والنقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيز ليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على الجسم ثم وكذا لا يرد الاشكال بالعرض

مطلقا

يعني مطلقا

الوجود والحيز

ذاتهم

فما نع الانفكاك بينهما ... (marginal note, partly illegible)

مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك
العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه كما قاله
الفاضل الچلبي ان النقض بالعرض مع المحل بان ليس بشيء ومنشأه قلة
التدبر وقال بعض الفضلاء ردا هذا الجواب بان هذا انما يستقيم على ما هو
المتقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحمل
ان المراد بان قسما من الحدود ومع هذا قسما آخر وحينئذ هذا المعنى
ح ان قسما من المتغايرين يصدق ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين
في الوجود وقسما منها ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاحكام
بما ارتضيناه اقول انما يرد هذا ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس
كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشيء بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك
في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك
بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك
نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قاله
بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا
التعميم ح لان كلمة او للتقسيم لا للترديد فاحفظ قوله نعم يرد الاشكال
اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين
على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز لعدم امكان
الانفكاك

١٧٥

انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه ثم ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعا

قوله ان قلت لعلهم ارادوا الخ يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما به وحاصله انه فلا تكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا تكون الصفات قائمة بذاته ثم ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اي حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تعميم وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو مما لا يخفى فساده قوله على انه يرد الخ اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله

على ما هو مذهب المتكلمين

نسخه
تعيين

لما فيه من اخراج الفاظ التعريف عما يتبادر منها وهو خلاف المجمع عليه من ان المراد من التعريفات ظاهرها

اى بالتشخص

متقويا ولكن الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة

بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان

العوارض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى

زمانين فيلزم توجيه قول الشارح على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز

ان يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل في العوارض

اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض

لا بد ان يكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض

اللازمة لا تكون مغايرة للتشخص في محالها قوله يرد عليه ان الكلام في ان

لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو

في الصفات اللازمة على ما صرح به فينبغي من نقل الآمدي بل القديمة على ما ذكره الشارح هنا

والغرابة انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والامر

حيث الصدق متلازمان ضرورة ان لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض

ولا توجد الذات بدونها لانها لازمة لها وقد مر امتناع انفكاكها عن الذات قال لعل

الفضلاء المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ

اى في كلام الشارح

من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح

قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حينئذ فاى عبارة في الصفات

المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما ورد اولا على ان م

بلا يلزم

[illegible] و قرنظاً

176

من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض ان تحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز

قوله ومراده الى جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز الانفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لان اللزوم والقدم مانع من وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغاير العرض اللازم والاولى في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب التحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في التحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى

قوله لان الكلام الى بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيان يعني ان الكلام في التغاير بينهما لا بين الموجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيان لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله وعدم تصور عدم العرض الى لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن

ما هو

تصوره من حيث كونه جزئيا مع دون محاله اقول الجواب عن النقض بالعالم
الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك عن الجانبين فقد تم بقوله المراد انه
تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد
اورده بالغرض
النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
لعدم الانفكاك من الجانبين بل من جانب واحد
الانفكاك من احد الجانبين فباعتبار وصف الاضافة انما هو موجب على
تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارته حيث عبر عنه بالجواب الثالث
من جانب واحد
بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود موهمة بانه تم
تام
من الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح الجواب ولو اعتبر وصف
وهو لانا نقول
الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله
ولو اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل
وبما ذكرنا علمت انه لا ينطبق على اعتبار وصف الاضافة خلل في قوله
الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل
يتعلق
الاضافة فيه فتدبر قوله وبه يظهر الخ اي وبان اعتبار وصف
الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير
خلل قوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع
من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احدهما
بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف

الا ان

177

الاضافة غير مفيد لكونه مغاير للعالم لان وصف الاضافة معتبر على ما عرفته
السائل قال الفاضل المحشي ينبغي ان يعتبر بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة
الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنيا على
ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان
العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية
والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح
هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلذا شرح الكل
انتهى اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان على وجود الجزء لخفاء
كونه جزءا او وصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق
المذكور غير باق **قوله** ويرد عليه ان نجعل التغاير الا اجيب عنه بان ما هو المفهوم
من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل وانه يدور
معه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون
مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور
غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تأمل والله اعلم
ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العرضيات
قوله فيلزم ان ... الحمل الاتحاد واما معنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق
ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات

فتأمل العبارة والعلة والمعلول والا فلا ان
الحامل له على هذا التسامح حيثية
دخول صورة العالم بالنسبة
الى الصانع لانه يصدق
عليها انه علة ومعلول فكانه
اراد من العلية والمعلولية
العلة والمعلول بعد اقامة
البرهان وفيما سبق
قبل اقامة البرهان
تأمل ... منه

وجهه انه لا يجب في كل محمول اذ زيد كاتب
في قولنا الانسان حيوان
فتأمل

اي والمعيار ليست
صادقة على ذات

فاذا قلت الانسان ناطق فمعناه
ان الانسان هو نفس الناطق لا انه ذاتي
لم يكن الانسان حيوان مثلا
واذا قلت الانسان كاتب
فمعناه انه متصف بالكاتب
لا انه نفس الكاتب لا انه ليس بذاتي

تعلقات في الازل من غير ان تكون مقيدة بالزمان شاملة لجميع ما يليق

تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجد

باعتبار انها ستتجدد امر من غير ان تكون مقيدة بالزمان بل على وجه كلي

متعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات

قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع

ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب

وتعلقات فيما لا يزال المختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددة في زمان

الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة تناهي

متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل

ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان

وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة

لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاته التي هي امور اضافية

ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان العلم بالمتجددات

بانها حدثت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة

لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار

حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا

غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد ليعلم انه دخل الآن

قوله باعتبار انها ستجد اي باعتبار وجودها في العلم الالهي بانها ستجدد من غير ان تكون مقيدة باحد الازمنة او تقيدها باحد الازمنة وفي وجودها ولا شك ان تعلقات العلم بالمتجددات باعتبار وجودها وتجددها في الخارج حادثة ضرورة حدوث متعلقاتها بهذا الاعتبار فتكون ح من النوع الثاني بخلاف تعلقاته بالمتجددات باعتبار وجودها العلمي فانها ازلية ضرورة ازلية متعلقاتها بهذا الاعتبار وغير متناهية بالفعل ايضا لعدم تناهي متعلقاتها اعني مجموع الازليات والمتجددات على ما اشار اليه المحشي عبد الحكيم في بيان دفع ما قال الفاضل المحشي اذ المجموع من حيث هو غير متناه بالفعل ضرورة [illegible] منه

[illegible] الفاضل الى اعتبار المجموع [illegible] غير متناه بالفعل باعتبار وجودها العلمي ولعله ما فعله عبد الحكيم من باب توسيع الدائرة تامل

لطراوان

لظهر ان الغفلة عن الاول البارى ممتنع عليه الغفلة فيكون علم بانه

وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تعلقات

غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر

لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان

مقدورات الله تعالى غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور

فوقه تعلق آخر وبما قررنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان

المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستوجد او باعتبار انها

وجدت الآن امور بالفعل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات

العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس

معنى قولنا للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات

والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من

الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية

بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات

والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى **قوله** بجعلها ممكن الوجود ح

يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اى الصدور

من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل

لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود اى الصدور في نفسها

نهاية

التناهي بالفعل اذ يكون للشئ [illegible]

عدم التناهي بالقوة

ان تكون الامور المتجدده

لا تنتهي الى حد وان كان

لوجود كل منها بداية

ونهاية

بالفعل

لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن
يعلل القدرة به فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور
لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر للقدرة وحصول الكلام
ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة
للقدرة والارادة ومنهم المص ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان
القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من الفاعل
والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي
تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح تعلق
الارادة باحد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا
تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون
للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما
صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان
الطرفان مستويين صالح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة
الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل
الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هو الا
افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد

المقدور

المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة
وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في تحقق الممكنات الى امر آخر فعندهم
يكون مقدورات الله غير متناهية بالفعل ضرورة انما يوجد فيما لا يزال
غير متناهية بالفعل ضرورة بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما
لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفي الممكن
تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا التعلقات القدرة حادثة
بحسب عدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل
ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينتهي الى حد لا يتصور
فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان نقول على
مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقان احدهما ازلي بها يصح
صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية
بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثاني حادث بها يوجد المقدورات
وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه
التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها
قوله فذكرها للتنبيه على ان الراجح قبيل الاول لحاج ذكرها متصلا
بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق الخ يعني ان ذكر القوة للتنبيه
على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة

ان القوة صفة له تعالى بمعنى انه لا يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه

تعم فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة له تعالى لا يدل

على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن

الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى

مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا **قوله**

وهما صفتان غير العلم الخ اى هما صفتان زائدتان على الذات

ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى

هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع

او وصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا

بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالين

ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع حصول العلم

فيها فذلك الزائد هو الابصار **قوله** عند الاشاعرة والجمهور

من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس

بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس

لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات

والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين

لان القرآن والاحاديث مملوة بمعنى انه تعالى متصف بهما فلا حاجة

الى تاو

الى تاويله قوله واولهما غيرهم اي غير فلاسفة الاسلام والكعبي
وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا
بعد استعمال تلك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم
بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي به
ينكشفهما انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي
الذي يكون لنا بعد استعمال القافية وتعلق آخر حادث يحصل
بعد حدوثهما به ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف
التخييلي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو
باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فلا يرد
ان العلم لما كان للعلم تعلقا ثانيا حادث بعد وجودهما من تمسك به
اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان
يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته لكن ضرورة ان العلم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس
انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته
فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد في شرح المواقف
وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها

هذا التعلق م
قوله م

قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بها امنا بذلك
وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتها اقول عند من لا يقول بالتكوين نقل عنه وايضا
لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين
منهم كلام القاضي اقول اعترض عليه بان حاصله ان الارادة التي من شانها
التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى المتعلقين اعني
الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا لزم الترجيح بلا مرجح ثم ينقل
الكلام الى ذلك المخصص فيلزم الدور او التسلسل واذا لم يتساوى
بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب وينفى
الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك اذ تيسه الشيخ الاشعري ضرورة
ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد
الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
متحققا لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للارادة مخصص آخر فيوقع خصوصية
باحد المتعلقين ولا ينتهى تلك الخصوصية الى الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم ينته الى حد الوجوب لا يكون
مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية
اولى بلا وجوب وكان العدم ممكنا فيمكن وقوعه بها في وقت والعدم في وقت اخر

فان لم

وقوعه فلمخصص تم

اولى

فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح لعدم انتهائها يلزم

الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح

وان كان بمرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك

الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها

الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية

لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة

توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقل صفة ترجح احد المقدورين

وقالوا ان المعلول لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد فلا يقال الارادة

صفة الجواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم

الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها

اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه من الفاعل من غير احتياج

الى مخصص آخر فيجوز تخصيصها للمساوي بل للمرجوح فلانا نقول

الكلام في وجود تلك الصفة اي لعين لا نم وجود تلك الصفة التي

من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع

لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح

وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده

من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده هو ليس بمحال بل هو

واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه

يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان

عنده قدحان من ماء مستويان من جميع الوجوه والجايع اذا كان عنده

رغيفان متساويان من جميع الوجوه انما المحال هو ترجيح احد المتساويين

اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون

الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى نفعا

لانه ح يجوز ان يكون تخصيص احد المقدورين بالوقوع فى وقت

معين من القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم

الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات

وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بوجود دون

الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف

فى بحث الامكان بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا

ولا تخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين

يحتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية والتعلقات

امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تامل

قوله عقيبه اى عقيب تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين

بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخ اما ان يكون العلم بنفس حقيقة المقدور اى الارادة

او العلم بوقوع

او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج وكلاهما بالتصديق اخص فاما الاول
فلانه عام شامل لما يقع وغيره فانه يتعلق بالممكن والممتنع والواجب
فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ
فرع وتابع لكونه مما يقع فى الخارج فى الحال او فى الاستقبال فان المعلوم
هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه
وهو الفعلى او مؤخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن
الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية
التى تعلق بها العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ
فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ
مما يقع فرع وتابع لها وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم
تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تع حضورى
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمى العلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة
بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حضوريا
او حصوليا واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق فرع الوقوع انما يكون
كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدق بها واما اذا كانت
القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا
يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن

مرجحا لوقوع بعض ما اخرج عنه من الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه

اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كلا عنه

على ذوى الافهام بقي هاهنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل

ان هذا اخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله وقوعه يجب ان

يقع تامل **قوله** وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع

سواء كان متقدما عليه او متاخرا تابع له اندفع ما قال الحكماء ان

العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا

من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون

الوجود الخارجي مستفادا منه كما يتصور اولا الشيء ثم يحصل وعلمه

من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيه

ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانه

ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وانما ارادوا به ليس تابعا

في الوجود الخارجي والتحقق لانه متقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير به

التقدير مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى **قوله** نعم يرد ان يقال الخ نعم

يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفسه المقدور او العلم

بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح

العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل

اصلا

وجه التامل ان المراد ما علم الله انه للارادة تعلقت بوقوعه الخ

اصلا والعلم باخفيه من المصلحة ظلاً ومقطاية عنه وهو ظ اجاب عنه
بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح
واجبة عليه نعم وليس كك كما بين في محله فيجوز ان يترك رعاية
المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى تنكشف
لك حقيقة الحال وسر هذه المقالة قوله ان قلت يلزم ان يكون اي لا يخفى
ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي لا يكون مضطرا في
افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب
الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار
فيها فح يكون معنى كونه نعم مريدا انه ليس بمجبر في افعاله وليس بساه
فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فح يكون راجعا
الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال الش في شرح
المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في كون الواجب مريدا اي
فاعلا على سبيل القصد والاختيار قوله ان قلت يلزم ان يكون
الجماد اي تقرير السؤال ان هذه السلوب كلها متحققة في الجماد
فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا
لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب المحشي موافق له وهو ان
هذا التفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما يكون ارادة

مدبر
بر

ثم ان صح

اي فلو كان مجرد كونه ... لزم ان يكون ...

وبه يتبين ان العلم ... الذاتي ... مختار ...

في الواجب لاتي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب لا يستلزم
كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة
اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة
الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي ح غير تام اقول هذا التقرير
فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب
لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساهٍ ولا مغلوب بايراد
الضمير الراجع الى الواجب نعم والحاصل انه ان اورد السوال بان الجماد
ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون
مريدا يكون السوال موجها ويجاب بما اجاب المحشي وان اورد
بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم
صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه
دقيق قوله نعم يرد اي نعم يرد عليه ان الارادة اذا كان عبارة
عن المسلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع
في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء
كما لا يخفى قوله وان اريد اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات
مع عدم كونه مكرها او ساهيا او مغلوبا في ذلك فهو قول بان
الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان

لان يكون شيء من الاشياء كذلك
على ما يشعر بذلك قوله ليس
بمكره ولا ساه ولا مغلوب
صح

نوعا صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة
غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم
يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم
يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة
والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما تعلق به المشية
ولعلهم يخصصون المشية بمشية العبد قوله لكن الكلام
على التحقيق فان التحقيق ان كلما اراد الله تعالى فهو كائن وما اراد
وان لم يكن مرضيا ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من
اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا
ولقوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين ولقوله عليه السلام
ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن قوله قيل عليه اي قائله بالارادة
الشارح الاخير للعقايد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي
يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني
لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل تصدى
للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير
التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال

موطى

انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما
محال على ذاته تعالى فيكون انه تعالى يعلم ما اخبر
مح على ذاته فيقاس الغايب على الشاهد على ما قال الامام الرازي
من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغايب اذ لا
يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب
التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصح ان يكون
مدلولا للكلام الاخباري هو العلم التصديقي دون العلم
التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغايب
على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود
هاهنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللفظي
والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فبما نقل عن الانبياء
عليهم الصلوة والسلام ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه
انما يتم اذا كانت دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية
اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير مقصود هاهنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة
مهمات اصول الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء
عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على
كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة

واما

وامكانها في ذاته ثم حتى يحصل تواتر النقل بثبوتها على ظاهر ولا

يأول قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الاوهام اى نقل عنه يجوز بالحاء

المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من ضرب الموضع احوزه حوزا

سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها وجبرها

والجوز والجيز السوق اللين قوله المعنى الذي يجد يعنى ان المعنى

الذى يجد في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيدا عن النسبة

الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة

بتغيرها اعنى المدلولات اللفظية التي يسمونها في الاصطلاح

معان اول وهو ظ فان العبارات تختلف بحسب الازمنة

والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف

وتغير في ذلك المعنى كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل

عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظى

الذي هو العبارات ومدلولاتها التي يتغير بتغيرها فاذا يرد

ان تعالى الكلام النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات

حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته ثم

قال بعض الفضلاء انت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون

المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام

النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله
ذلك غاية مدلول العبارات انما في توجيه كلامهم بعيد عن مقصود
هم اصل اقول المقصود مهنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه
بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام
ام لا فهو مطلب آخر انفيه الشيخ بقوله ويسمى هذا الكلام
نفسيا كما اشار اليه الاجل الح وليس المراد بقولهم
النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللفظ الذي يتغير بتغير
والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته
بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير
بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ
المعبر عنها بالمعاني النفسية في الاصطلاح قوله ثم ان الشاك
بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصور الخ
ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم
الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصورات الخبرية ثم انه اذا قصد
عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها
زيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك
عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق ايضا

وتبحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل
غير تام في ذاته ثم اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبار عما لا يعلم وقوعه وقياس
الغايب على الشاهد لا يفيد الثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة
عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان عدم تصوره   اريد به م
ايضا فممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق
حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل
في قوله فتدبر اشارة الى ما ذكرنا فتامل فانه من مطارح الاذكياء قوله والحق
انه عبارة الخ اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة
التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي
بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما تعلق به الامر او لم يرد بل اراد
عدم وقوعه وانكاره وهذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع
يعني ان ثبوت شريعة نبينا صلعم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته
وكلامه وعلى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته اما على ما   توقفه م
سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عم وهو موقوف
على ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة
موافقا لدعواه ولا نسلك ان خرق العادة حال الادعاء موافقا للدعوى
موقوف على كونه تعالى موجودا قادرا مختارا عالما وايضا الرسول من ارسله

الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الكل

عالما بمعناه مختارا لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلا

فلان اكثر الاحكام التي جاء به النبي عليه السلام مأخوذ من ا

وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها ونبوته موقوف على

كليهما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء لمحل التحقيق

عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال المر

بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها

الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق ا

في ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى المشافهة بالكلا

لان الكلام اي كلامنا في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وتوقفه

التصديق بكلامه تعالى ظاهرا لا يخفى ثم فبيان كلاميه تدافع

ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشر

وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت

كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع

انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام

فان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع م

على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان ا

الفا

القادر السميع البصير الشائي المريد وايضا وقد يرد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعم وما قال ههنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي لان مبناه قوله عم لا يجتمع امتي على الضلالة وحاصله ان المؤثر حسن فهو حسن عند الله وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق العادة على يديه لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه قد علم بتواتر النقل بذلك من الانبياء عم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع النفسي قال المحشي المدقق وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع

والمثبت بالشرع ح بنا على المجهول

فيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفس

كما لا يخفى **قوله** وقيامه يستلزم الخ دفع ما يقال ان مأخذ الاشتقاق

التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش المخطية اثر الكتابة

فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ **قوله**

والمعتزلة الخ اي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ما اخذ

الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تع لكن قيام

التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام

والقائم بذاته تع هو الايجاد والكلام عرض موجد في محل آخر فلا

ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم

بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعا

عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي

في مسئلة المشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره

خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تع باعتبار الخلق وهو المخلوق

انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت

انهم يقولون بانه تع متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد على

لا يوجب قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه تع هو الحروف

والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارئ التي يستحيل بقاؤها



تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارى لان العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى انتهى قد وهو عدول عن الظاهر واللغة ليفر مما قاله المعتزلة من ان معنى المتكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى على ما هو راى اهل الحق قد وانما الكرامية فقالوا بحدوثه اى قالوا بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما قال في شرح المقاصد لما رات الكرامية ان بعض الشى اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام قول كن او الارادة الذي يحتاج اليه في الايجاد قد هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك قيل لا يرد عليه الا كان الكلام النفسى

الحادث الذى يحتاج اليه البارى في ايجاده الخلق وهو م

انه اذا ح

مدلول اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظ ومن ثم ذهب الجمهور

الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي

عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم

بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر

قوله والجواب الحق اى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود

الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة

واحدة حقيقية غير متكثرة فان التكثر بحسب التعلقات

والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا

الجواب لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على

المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض على مذهب الحق اى نقل

في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث ولا وجه لاختصاصه

وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد بالمجموع

السوال والجواب وح يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض

وارد على مذهب الجمهور ايضا القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بانه

ثم كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولكن

ولا يمكن وجود الكلام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب

الحدوث واجيب بانه اورد السوال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد

حيث

اى الواقع هو الايراد على مذهب الحدوث

بحسب الذات

حتم

اى بقوله فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع الخ

١٩٥

حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف التعلق ثم

منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض

اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه

الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي ولا نجعل الاقسام انواعا

لصفة الشخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو

يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك

غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها

من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول

غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع

لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغاير الخبر

يلزم ان يكون مغاير الكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة

واحدة متشخصة لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات

فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل

كما لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته

للخبر مغايرته للكلام لان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه

هو تلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار

تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج

ينبغي ان يقيد بدل فكذا النفسي فنقول ان النفسي كذلك

عن كونه متصفاً بحيثية اخرى من كونه خبراً او نهياً او استفهاماً

او نداء ونظيره ان زيداً من حيث انه عالم يصدق عليه زيد ولا

يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيداً ولا الصدق عليه بذلك

الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتباً والسر

فيه ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج

بهذا الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه المعاملات

والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها على صدق البعض الآخر

قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا التوهم لدل على كلية مسمى

لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد

من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم

الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا تكاد ان تتناهى ولا يخفى

انه ليس الشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على

المختلفين بالعدد ان يكون مقولاً في جواب ما هو بمعنى انه اذا

سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جواباً عنه لا ان يكون محمولاً عليه

ولا شك انه لو سئل ان زيداً الكاتب والعالم والقائم ما هو

فيقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه فقوله

لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة

وذا

وذلك بديهي البطلان فهي ولو سلم فجعل البعض اي ولو سلم ان
الاستلزام يوجب الارجاع فجعل الامر والنهي والاستفهام
والنداء راجعاً الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود
نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا يستلزم الامر بالعلم
بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه على الاعتنى
وبهذا ظهر فساد ما قيل قال الفاضل الچلبي ان استلزام الاخبار
للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان
فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي
يحصل بحرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل
بالنصرف في نضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلاً في اللفظي
فكذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان
الرجوع في اللفظي ايضاً غير متيقن ثم اعترض عليه ان فيه اي
اي ان المتحقق في صورة صدور الرجل الابن والامر شيء هو
العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك
في كونه سفهاً بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب
منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالاً اذا
طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتي

به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم
وان كان المطم الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم
ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب ولابد للطلب واكما
المطلوب الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قدس لانه
يلزم ان لا يامرنا النبي الى لعين ان ما ذكرت من انتفى الصورة
المذكورة العزم على الطلب تقتضي ان لا يامرنا النبي عليه السلام
بشيء ولا ينهانا بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا
وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام
عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال
واختصاص خطابانه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم
بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر
الصريح الى لعين ان خطابانه علم للحاضرين بالقصد والصراحة
وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا
ليس بغريب قوله قال المفسر لعين ان اطلاق لفظ القرآن
شايع على ذلك المؤلف عند اهل الفقه والمراد وعلم
اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن
مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف
اهل

اجيب بان المعدوم الموجود في علمه تعالى فاهم للخطاب
يستانس لذلك بان الموجود في عالم الذر فهم الخطاب واتى
بالجواب كما قال الله تعالى
الست بربكم قالوا بلى

اهل السنة والجماعة هو النفسى فيشكل وجه سبق الذهن
من القران الى هذا المولف ان القران يشعر بالقراءة المتعلقة
باللفظ دون المعنى قوله وفيه تنبيه على الترادف اى اى
في ذكر الكلام بعد القران تنبيه على ترادفهما كما يقال
الانسان البشر ايضا حاشية ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل
لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقران فانه يجب ان يكون
متحدا معه فى المفهوم او دون توضيحه لا يدل لان المط هو
الحكم على القران بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله
وقد ثبت الكلام النفسى اى دفع لما يقال انه اذا كان النقل
مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظ وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم
على من يثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته نعم اذا لا معنى
للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود
البعض بانتفاد البعض الآخر وحاصل الرفع انه قد ثبت الكلام
النفسى الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول
عن الظ وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به
الصفة حسبما مر دفع لما يقال اتصافه نعم بالاعراض
بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى اسم بمعنى الاتصاف

ايضا

اى بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء

والقيام والتحيز وبما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن
الشارع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع
وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري فضلا عنا بالمشتق من
الاعراض المخلوقة له لم بحسب اللغة بان يقال بجعله ان الله
اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك
انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر او جب
الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه
ان هذا الحكم يعني الظم المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم
يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد
به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز
على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم
يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظ
او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المص حقيق جواب المص على ما يدل
عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان
حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا
ومقروءا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة
والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته
بل من

بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له حقا فيقال زيد مكتوب ومقروء
ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحصل جواب الشارح ان
الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم
وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن
توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله
يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة
في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء
بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات
اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لاقترانه
الدالية والمدلولية فمعنى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد
به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة
او الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب المص لا كما لا يخفى قال الفاضل
المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المص
وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص ما هو مع ما كان بعيدا
خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى
كلامه ولا يخفى انه لو كان مقصد الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان الخ بل الجواب ح ان يقول

اذ هو ح مستدرك لا دخل له في الجواب

الملحوظ بدل

ان الاشياء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ... [illegible] الى آخره ... [illegible] ... وحصل ... [illegible] ... ونهاية ... [illegible] ... [illegible]

وتحقيقه ان القران يطلق على معنيين الكلام اللفظي والنفسي اه فيختص بوصف
بما هو من لوازم القديم براد الى ولله دره من قسر قوله اى تحقيق جواب المص
وتحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام
والتفصيل انه لما تمسكت الى ليعني تفصيل الكلام في الا هذا جواب
آخر لا تحقيق جواب اعلم ان المعتزلة لما تمسكوا بان القران متصف
بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة
بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم
حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما تقول
سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي
وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف
بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي
وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقران يطلق عليهما اما بالاشتراك
او بالحقيقة والمجاز وهذا اصل ما قرره الشارح بقوله تحقيقه جواب
قال بعضهم الخ اى قال البعض ممن لم يجوز سماع الكلام النفسي
في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه ع سمع كلامه تعالى من جميع
الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه
مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى ع م صوتا
دالا

والاعلى كلام الله تع بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب
واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا
او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز
سماع الكلام النفسي بصوت غير مكتسب له لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري
والامام الغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف
وصوت كما ترى ذاته تع في الاخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون
تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله
قبل اعتبار العلاقة تبعيته بمعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه
يدل على ان اطلاق كلام الله تع على اللفظي لعلاقة دلالته عليه
واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك
هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى
ان كلام الله تع اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول
عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى المتأخر لان اللفظ المنقول
حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني
الذي هو النقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسي
لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تع

وهو صحيح عندكم قد وجوابه ان النقل هو هجر المعنى الاول يعني ان النقل
المعتبرة في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم الا بقرينة
واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا حتى لا يفهم بلا
قرينة ~~واعتبار العلاقة لا يجوز~~ فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا
بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كما لا مكان
العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي
شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر
في المنقول لان في المجاز ايضا نقل للفظ مع عدم هجر المعنى الاول
قال الفاضل الجلبي يرد عليه انا لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر
فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني
حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان
اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز
انتهى كلامه اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى
الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسره شارحه به كيف ولو كان
مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر
في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه
فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة

فمرتجل

ثم تحقق ان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي

قال ص

الثاني مجاز وايضا فى شرح المطالع وان كان المعنى اللفظ متعددا

فاما ان يتخلل بينها نقل اولا وان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة

فان هجر الموضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا

على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة

الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من

من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول

هذا لا ينافي الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال

المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه

الخط الثاني

مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال

ولا اختلاف في ان الهجر للمعنى الاصلي غير معتبر بل عدم الهجر معتبر

في النقل ص

فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك يشعر

باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا

اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع الوضع للمعنى الثاني بواسطة

بواسطة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول

مجاز بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول

ولفظ الكلام على تقرير المستمر كما يلزم المفسدة انتهى كلامه

الشارح

بلاحظة آلة ٥

اقول كون لفظ الكلام آلة على تقرير الشارح ثم اذ يعني قولا وضع
لذلك باعتبار والثاني تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ للعلاقة الدالة
والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي يكون كلا من الموضوع والموضوع
له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة
بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ
الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرينة
يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي
والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا الى آخره لا مشتركا على ما هو
المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على الناقل هل
اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها
فجعل الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم
العلاقة دون المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء
ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس
في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح
يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها
في المرتجل واما ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان
مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في الموضوع

المجاز

المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه مما لا يخفى على أحد في هذا المقام فانه قد خبط

فيه أولوا الافهام قوله وقد يجاب بأنا اعتبار العلاقة في أي قد يجاب

عن الاعتراض المذكور بأن تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول

على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون الوضع

الثاني متأخرا عن الوضع الأول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي

لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما لفظا فيكون

مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه أن اثبات الوضع أي عدم ترتب الوضعين في

هذا الجواب المذكور نظر لأن المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك

فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وأن الوضع الثاني غير

متأخر عن الوضع الأول لكن اثبات ذلك مشكل وعن هذا ظهر الفساد

ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما ذكرنا

لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي أن المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك

فيكفيه الجواز ولا حاجة له إلى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه الخ

كلام في المعنى الثاني أي المراد بقوله اسم للفظ والمعنى أنه اسم لذلك

الشخص القائم بذاته نعم يلزم أن لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على

النبي صلعم كلام الله ضرورة أنه ليس ذلك الشخص فإن الأعراض

تتشخص بتشخص وانه بطل للقطع بأن ما نقرأه هو القرآن

منقولا م

المحال

المنزل على النبي عم المتحدى به باقصر سورة حتى يكون يكفر منكر كونه
كونه كلام الله نعم وان اراد به اسم لنوع القائم بذاته اعنى الالفاظ
المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه
على الشخص بخصوصه القائم بذاته نعم من حيث خصوصية تشخصه
مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ
لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص
القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو
ظلم العقلاء وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص
لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة
لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المطول في بحث
لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فالزوم
ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون
لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلم وبطلان
اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من
الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء بان
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة
بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث ما
ايضا

ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ
والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى
وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا
التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا
ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونها نعم انها عامة للالفاظ القديمة القائمة
بذاته تع وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي من انه لا استحالة
في وصف نوع كلام الله تع بالحدوث فان الافراد متعددة بعضها
قديم وهو الشخص القائم بذاته تع وبعضها حادث وهو الاشخاص
القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان
هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعاني
التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام ٧ ولا مخلص الا
بان يجعل الخ اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل
لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تع وبين النوع
فح لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون
كلامه متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه
في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تع ازلا ابدا الا الحادث

٧ قوله

بالجزئيات المتشخصة بتشخصات الحادثة ثم نقل عن بعض الاعلام
عنه الا ان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد من الخارجي
والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عم كلام
مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه نفي لزوم ان يكون الملاق
الكلام على ما نقرء كلوا ممتنعا لخصوصه مجازا ليصح نفيه عنه
وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث
حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عم ثم قال بعض الفضلا
فالمخلص اختيار الشق الاول وما نقرءه كل واحد
كان بالذات هو ما يقوم بذاته وان كان تغايرهما باعتبار
تعلق انشائه قوله يشكل الخ وكذا يلزم ان لا يكون التقدم
مع كلام الله ثم ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي
ترتيب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب بان غرضه
ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي
وجود بعض الحروف عند عدم الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة
والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما وفي وجود
الالفاظ المترتبة وضعا لا زمانا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق
جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى

وجود

وجودهما مجتمعة من لوازم ذاته ليس في منتزع الاجتماع من مقتضيات
ذواتها فيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بل الحروف القائمة
بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات
والا لزم انقسامها الا يرى ان الصور القائمة بالنفس
الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب
ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم
انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان
يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور
به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم وما نقرؤه
كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ
القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير
متحقق فيهما اذ لا ترتيب هنهنا سوى الزماني وقيل في الجواب ان ذلك وهو بعض المحققين كما قاله الش
الذاهب يعترف بعدم الفرق مطلقا فان محصل تحقيقه ان كلام
الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما
التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه
ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان الكلام صفة

حقيقية بسيطة كيف وكون الفاظ القائمة بذاته ثم راجعة الى
صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا متصور صحته قوله ولم يرد به الخ
اى لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج
والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق
الا بتحققهما فيكون حادثا لحدوث المخرج بل اراد الصفة
الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا سائر
العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء
والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس
المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها قوله يرد عليه انه يجوز
بعد لانم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا
للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته لم لا يجوز ان يقوم بغيره
تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان
رد هذا المنع ودفع بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان
يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
اتحاد الدليلان اعني الرابع والاول وهو ظاهر قوله وجوابه الخ
حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على
امتناع قيام صفة الشيء لغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لا
بتعد

قوله لم يلتفت الخ الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان
يرد عليه ان حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة
لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما
هو رأي المعتزلة والقاضي واذن الشارع كما هو رأي الاشعري
وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تع
وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان
اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد
الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح
الاطلاق لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر
على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه
انه قادر عليه **قوله** ويرد عليه منع مشهور الخ يعني انا لا نم انه لو
كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين
لم لا يجوز ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين
فلا يلزم التسلسل ولا وجود المكون بلا تكوين ويرد عليه
انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون
التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون التكوين عينه
انه ليس في الخارج الا المكون او التكوين اما تكوينه فاعتباري فتأمل

اي مع عدم الايهام كما هو المعلوم

بعتبر العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود
الخارجي ولا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو
المراد بقوله وقد اشرنا الى هذه وعليه اى قد اشرنا الى ما نفيه
وما اوضح قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين يعني لا نم انه لو
كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث
بغير التكوين بل يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث الصادر
البارئ تعالى وقيامه به متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر
الحوادث ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر
عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في
الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو بقيامها بمحالها
على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها
هو وجودها في الموضوع ولهذا امتنع الانتقال عنها فيكون
الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها
وان كان مقارنا له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث
قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى
قال

قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون
المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس
التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق
نفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه
وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون
وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى
انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان كلام منشاءه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات
الواجب بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا
وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المتقدم هو
نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا
اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية
ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته
ولا انسداد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام
تشبيهه فيه نعم يرد عليه انه انما يتم عليه لو تم ان
قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن
السيد قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال

نسخه
ولا انسداد باب

١٠
٩٩

انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم

والفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه لما قررنا لك

باختيار الشق الثاني بادنى تامل فلا نصرح به مخافة

الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تم يكون قائما

بامتناع قيام الحوادث بذاته فهذا المنع ايضا قلت

هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته

انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام

وحيدته بعون الملك العلام قرره فاحفظ فانه ينفعك

في مواضع اي مثل الدليل اورد في قدم الارادة والقدرة

بانهما لو حدثتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل

او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور

تامل قرره كانه اراد ما عدا الاخير اراد بالادلة الثلثة سوى الادلة

الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع

ومبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون

الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الدليل الثاني

فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم

قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام التجدد وهو جائز لكونه قبل

اي كون الواجب موجبا لهما مع حدوثهما فيجاب بان نفس التكوين المتصف بهما البارئ تعالى القدرة والارادة فلا يلزم التسلسل والايجاب مع الحدوث لانه لم يكن نفس القدرة والارادة من حيث اتصاف البارئ تعالى بهما مقتضيا وجودهما فيكونا موجبين لان وجودهما مقتضى نفسهما بشرط قيامه مبنيا يضاده

201

كل شئ ويعلت ولا الله ولاستغناء وليكه استغناء ايجاد شئ عن التكوين

لان التروم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتنا

الدليل الثاني فلان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبر نعم ولا اختصاص

له بكونه حادثا بل يعم الحادث والقديم كما لا يخفى وقال البعض الافاضل

الظ ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو

كان من الاضافات لا يجب ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر

الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق

الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين مح قوله ويخطر

بالبال ان التكوين هو المعنى الخ يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير

للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة من الفاعل عند تصورها

بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن الفاعل ويرتبط بتوسطه

بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول

ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون

عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا

معنى به يمتاز عن غيره من الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث

يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون

ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة

ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب بالنسبة الى اثاره الصادرة
عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق الارادة والقدرة بل
نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى
صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة
فتكون مقدمة عليها بالذات فكيف لا تكون صفة مغايرة لهما
وبما ذكرنا لك اندفع ما قال المحشي المدقق من ان هذا الكلام
اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل سيما
في القدرة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها
اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الذات المتصفة
بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا
مما اتفق عليه المتاخرون والمحققون فان قيل اذا كان ذلك
المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات
يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر به يرتبط به ويمتاز
عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت
ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج
الى معنى آخر كما مر في الكتابة السابقة فتأمل فيه نقل عنه واما انه
موجود ام لا ففيه بحث آخر على ان طريق وجوب سائر الصفات
فهو

هذا يخالف ما تقدم في قوله بما حفظه وكان ذلك ما لم يتفق عليه المتاخرون

الذاتها

ان الله تعالى اوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود
ههنا هو اثبات المعنى المغاير لساير الصفات واما انه موجود
او امر اعتباري يعتبر العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس في الخارج امر زايد عليه فهو بحث آخر على انه لو تم طريق
اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر
ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة
اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين
وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى
للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زايدا
على ذاته كساير الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز
والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زايدا على الذات
سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب
كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم
عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث
غير مقبولة ووجه الاندفاع ظاهر لا ستره عليه قوله او يكون
التعلق الى قوله تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم فيه ان التكوين
حادث لكون التعلق الازلي لوجود شيء في وقت مخصوص شيء موقف

غير كون

علية ب

ذكرنا

بيان وجه اندفاع الاعتراض ان شهادة الوجدان غير مقبولة اذا لم يكن ضروريا وهنا ضروري

على وجود ذلك الوقت فيكون مرادنا مثلا يتعلق التكوين لوجود زيد في الازل في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل قوله وهذا هو الانسب اي الاظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه وقت وجوده فح يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تعدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل لوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فح يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظ على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اي لا نم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالايجاد وما قال الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين لنسبة متأخرة عن المكو

كون التركيب الاسم

الظ ان يقول هو تكوينه المتعلق بالعالم وقت وجوده لان عبارته هذه تشعر بان التكوين ايضا حادث

ايلبدا اهتما

203

عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخر عن

المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كان قدم

الشىء يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم

المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخير التكوين عن المكون

كيف والتحقيق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافيا انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور

في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور

ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس

الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متاخرا عن المكون

مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله

وهذا استدلال القائلين بحدوثه قوله وقد يتوهم الى بعض غفر يتوهم

ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض

على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان ترديد المعلق

بين استلزام القدم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق

وجود شيء لشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود

فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج

الى الغير في الوجود وليس شيء الى بعض ما توهم في توجيه ما قال الشارح

فتم

لا لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع في كتب القوم الغرض

منه توسيع الدايرة واحاطة الاحتمالات العقلية عجبت لا ينبغي

للخصم ان يقول للكلام الاريب انه قد تردد المردد في وجود العالم بين

التعلق بذاته او لصفة من صفاته ويدل عدم التعلق مع

ان عدم التعلق مما لا يعني لسر اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن

بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم

يعترض عليه بل كل على انه يجوز ان يكون الجواب يعني

يجوز ان يكون الجواب الزاميا لا سكات الخصم ويكون الترديد

مبنيا على ما هو مسلم عنده والا كانت فاسدا في نفس الامر

فان الخصم القائل بحدوث المكونات يقول ان الاحتياج لا يستلزم

الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال

لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى

التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب

المدرج فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد

صحيحا فان للمجيب ح ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية

الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك

فساد هذا التوجيه اذ هو على ما ذكره يقول ليس بشيء

لعل وجهه انه لا يلزم من عدم
الاعتراض عليه تسليمه منه

لشيوع

8

لشيوع نظايره توسيعاً للدائرة فلا معنى لعلاوة قوله من اجل

ان المراد كأنه يعني من اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم وخارجاً

من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه تعالى الله التنصيص على كل جزء

من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم العالم ببعض

اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون

معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود

فيكون رداً على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف معناه

المحتاج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضاً

يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل

لا نقول لانه اذا كان اه

التحرير ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يجب كون اضافة

التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من اجزائه

ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية

للوجود ووجه الاندفاع ظاهر فتدبر كذلك البعض قوله ومن ههنا الخ

اي من اثبات اختيار الصانع كما ست. ولا يخفى انه يابى عنه قوله

بدليل اه

الشرح فيما بعد والاذهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الى

كما لا يخفى على اولي الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب اه

يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاماً مستقلاً بياناً

الاحداث

فيه مسامحة اذ التكوين مبدأ

ما اذا كان مع

فانه يكون من الاحتياج معنى التكوين الى الغير في الوجود ؟؟

وفسر ذلك بدل

للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية
الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين
بحسب المفهوم لان الدلائل الموردة في اثبات هذا المطلب لا التحقق
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح
هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث
التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن
انفكاكه في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين
قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق
في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها
وكذا المكون منفك عنه في الحين فلا يكون التكوين اضافة كالقدرة
المكون ح
حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان
كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه حال كونه
اضافة من المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون
المنتسبين قوله ولنسبي له اى ما جعله بعض الشراح
لنسبي لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلم

عند

عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق بدون المكوّن
وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة
حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة
حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين
فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور
غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين
مسلما عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة
كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها
الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة
اي لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين
غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون
اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى ح لان يقال انا
لا نم صحة الانفكاك بينهما بل على ما قلتم يلزم تقييد المنع بقوله
وهو غير المكون بقوله عندنا دالة لا ثبوتها مبنية على انه لو كان
صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور
بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده
ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات

ويمكن ان يلتمس للكلام الخيالي وجه وهو ان الخصم اذا لم يسلم صحة الانفكاك من التكوين له ان يبطل السند وابطال السند موجه وان كان منعه غير موجه فح لا يتم الجواب عن الشبهة اذ لم يتم على المذهبين ولا يخفى ما فيه من الضعف [illegible]

في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية

بالكيفية اي يمنع الملازمة المذكورة لكن البعض بنوسر والامكان

غيرا يعني انا لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم

اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا

يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة

المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع

انها متغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب

ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون

اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه عنه فكونه من غير ذكر

نفي الغيرية قوله والصفة المحدثة مع الذات اراد به الصفات المتجددة

لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقا وخالقا ومحييا

ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي

ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال

في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال

من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين الى قائله من

جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح

وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين

المكون

206

الذي هو مبدء الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان المكون
عند الم وصن يوافقه مبدء الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من
الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو سلم لم يكن جميع
يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدءه فلا يكون غير الامتناع
انفكاكه ح عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضاف بنفس
ولو سلم غيريته للمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان
الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفاعل متحقق ههنا
ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم
من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين
غير وارد على الش اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين
بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية
وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم بمغاير الفعل الخ جعلها
ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب
بحمل الغير على المصطلح على ما قال المحشي المدقق فليس بشيء لان
هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الش وهو لم
يحمل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على
المصطلح وجوابه ان الكلام الراجع الى تعيين ان هذا الاستدلال

قوله م

اى فكان الش تكلم على لسان الخصم

مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة
والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين
على ما زعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة كر
ويمكن ان يراد الخ اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض المراد بالفعل الاثر
ما به الفعل ومبدئه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن
المراد به في اصطلاحهم مبدئه على ما قرره واما مجاز ابتكر اللازم
وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظير الامثال لا حتى
يرد ان الضرب ليس مبدء الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا
للمثل له كر وقد عرفت انه جواب الخ اي لعل هذا الجواب من الجدل
مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه
فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك الخ جواب صريح على
التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة
الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة
حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات انتهى
والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ
من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله

قوله لانه صحة الانفكاك الخ
اي الى اخره المقوله لان الجواب
الصحيح انما يحصل بقوله
على ان عدم الخ فلذا كان
الاظهر ان يقول فان
قوله على ان عدم الخ جواب
صحيح ه

حادث

حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له
في الخارج وكذا من الصفة الحادثة لعدم الصفة الحادثة لذاته
والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل
شيء ومعه وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك
من الاضافات والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان الاحتياج
المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد
عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج
الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين
المكون وهذا خلاف فيكون مستغنيا عنه وقديما لانه مقتضى
اي خلاف المفروض
ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان
المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فعلى هذا يكون الكلام الزام
ايضا قوله القدم اما الفور يعني ان الاقدم اما ماخوذ
من القدم العرفي وهو مضي الزمان المعبر عنه بالفارسية بيش
بودن فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان
بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة
انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما
من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى

قديماً واذا صح ان العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم كان
التكوين اذا كان نفسه يكون قديماً الا انه لا يكون قديماً كالواجب لانه
قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه
التكوين في حكم العقل بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا
يحكم بقدمه بخلاف الواجب ثم فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا
حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه
لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدماً عند العقل وهذا
على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عين ذاته اقوى وجوداً
من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن
الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان خلو الوجود فيه محالاً
في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون
الواجب اقوى قدماً محل بحث قوله وذلك علم الخ يعني كون نظام
العالم على الوجه الاكمل والاصلح دليلاً على كون صانعه قادراً مختاراً حكيماً
بدعوى الاصحاب فيه الضرورة فانه اذا كان موجباً لم يكن على الوجه الاصلح
بل على الوجه المتعين بالذات وفيه بحث وان سلم هذا لكن دعوى الضرورة في محل
المناقشة خصوصاً اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملاً من جميع
يكون آثاره ايضاً على الوجه الاكمل غير مسلم لا بد له من دليل قوله نعم على انه

باحتمال كونه بان يقال انتظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالماً
قادراً ومختاراً ولم يقتضي ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك
المؤثر مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى
الله تعالى حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى
على اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الكبار بان
كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر وكل مفتقر محدث
لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة
ايجاد الموجود فينبغي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته
تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل وهو بسير
الى ان الرؤية اي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف بان الرؤية مصدر
مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر
المبنى للفاعل اي كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشرح
على الاول مع ان الثاني ايضا محتمل لبناء الكلام منه من غير تفاوت
في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من
جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون قول

دون ما لم يثبت وجوده كالعقول المجرده

ثم قد يقال انه لكل مفتقر الى مؤثر محدث اذا كان بالقصد والاختيار فلا يلزم القول بحدوث صفاته تعالى

لتبادره

بدل

ادراك

اثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مثبتا

لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية

يدل على انه مصدر المبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف

تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد

انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها

وغمضنا كان نوعا من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا

العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية

قوله هذا هو الامكان الذهني اي بمعنى عدم الحكم بامتناعها بعد

التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم الامانع

الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق

عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه

وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى

فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن

بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة

وعدم كونه جسما مكتنفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم

بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع

المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان

التخلية
م

تعالى

203

الا ان يقال ان العقل اذا خلى ونفسه حكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن
ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف
الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخيلة علمنا عملا بالوقوع
بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف
الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على
الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف او التوقف لوجب الصرف
او التوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ
يجوز ان يظهر دليل شرعي او عقلي على امتناعها فعلم ان عدم حكم
العقل بالامتناع بعد الملاحظة كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد
ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر
السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا
على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه
البيان ولعمري بيان الحسن الثاني في حقيقة مسلك الجوزي
يرد عليه انه ان اريد الجسمية اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر
بين جسم وجسم وعرض فهو مصادرة بجعل المدعي جزءا من الدليل اذ
يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق

علا
ب

اختيارهم

[marginal note, diagonal:] [illegible]

بالرؤية بين جسم جسم وعرض عرض وكلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما
مرئيان ولا يخفى فساده وإن أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد
في إثبات المدعى أعني كون الأعيان والأعراض مرئيا فإنا نفرق باستعمال
البصر بين الأعمى والأقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم
في مفهومهما لأنهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق
أن الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق مبصرا
لجواز أن يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الإدراك يفرق العقل
بينه وبين أمر آخر قيل إن الضرورة قاضية بأن الرؤية لا
تتعلق إلا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الأعيان والأعراض دون
الغير فيحصل المدعى وفيه أن كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء
من الأعيان والأعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء
إلى أن المرئي هو الأعراض من الألوان والأضواء وغير ذلك على ما بين
في محله ثم يرد عليه الثاني بعد أن الحصر إذ التحيز المطلق أعني كون
الشيء شاغلا للتحيز سواء كان بالذات أو بالوصف والوجوب بالغير
وكونه مقابلا للرائي بل الأمور الشاملة لهما مشتركة بينهما فيجوز أن يكون
علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود
علة الرؤية أيضا لا المطلق لأن حيث المطلق وهو صحة رؤية الواجب لتحقق

وجوب ا

ويمكن الجواب بأن الفرق باستعمال البصر بينه وبين الأعمى والأقطع العقل بينهما ويلزم الفرق بمحض العقل بين العمى والقطع لا باستعمال البصر

الظ معروضه

في نسخة العامة

بوجود الوجود واما كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية
ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونها بالغير اعتباري وعلى التقدير
التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجود واجب بامر من انا
نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر
لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور كـ هذا الجواب على تقدير
تمامه انما يندفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها حتى الماهية
والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط
كالحدوث والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من
ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان الاشياء من الامور العامة لا
يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط الى يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك
الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوي طرفي
الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر
من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدوم ولا يلزم صحة رؤيتهما
وبما مر ذلك يظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان
يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما نذكره فيما بعد
من ان امتناع وجوب الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة

المطلوبة اذ كم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الروية
حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كانت
شئ من تلك الخواص شرط العلية لا يكون ذلك الامر من حيث
العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة الروية قوله وايضا لو
عاملت اه يعني لو كان علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدوم
الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر لانه
نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان لشئ
من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله لان التاثير صفة اثبات
هذا الكلام من السيد قدس سره مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة
المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم
تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر فيجب العلل
والا فالعلة ليست ههنا بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الروية كما يجي يعني ان
العلة لا بد ان يكون مؤثرا والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت
المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما تركب منه ولو
قيل ان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه
لا ينتظم بظاهر كلام الشرح قوله ويرد عليه انه لا يمنع
هذا يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة
العا علة ... للمؤثر التاثير اه

رؤيته
م

[illegible]

... لما هو مقتضى النظم ... الكلام ... خلاف ... وان كان ... لما ... للعدم ... فرع ... والا ... [illegible]

الفاعلية او جزءها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطا لها فيجوز
ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت
صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية
لا ينحصر في العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود
بكل ما يختص بالممكن انتهى وبهذا ظهر ان ما ذكره الفاضل الخشي في دفع
هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية القابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده
ما ذكر فيه ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في
الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم بالضرورة
ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا
انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي
من خواص الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة هاهنا على المتعلق
مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع
وجود الرؤية الى تعليل المقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع
على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية اي يعني امتناع
الرؤية موقوف على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا له

متعلق الرؤية ح

ومن خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع

وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني

الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه

حاصل الى بعيز ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين

الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية

وجودي وليست في رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل لوجود

المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فان لواحد النوعي

عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الى اذ حينئذ

انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون

ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة

مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد

للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته

فانه انما يدل على ان العلة امر مشترك في الواقع لا انه لا بد ان يكون

مشتركاً واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما

بينهم وليس تحريراً للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراض

اجيب م

حتى يرد ما ذكره المحشي فيبحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق

الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً بل دلالته جلية على

ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات عنه قوله

ولا يستلزم اشتراك اي عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام
يعني قوله انا فالمقصود
لا يستلزم اشتراك الفرض الامور لرؤية الجوهر والوجود لا شتراك

الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة

اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك الا هوية ما وكونه موجودا

من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ماهيته من الجواهر والاعراض

فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي

مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى

المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام المحشي والفاضل

المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تأمل قوله ورد بان

مفهوم الرؤية الهوية اي هذا الرد ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف

وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر

اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصلح ان يكون متعلقا

للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدوم بل المرئي من الشبح البعيد

هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على

تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا فليس كل

اجمالي وسيلة الى التفصيلي الا يرى الى قولنا كل شيء م هو كذا

ردال
لا يتمكن به

فلعل لتلك الخصوصية مدخلا في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب تو تم

ثم اعلم ان هذا الدليل الذي لعينه الا هذا الدليل المذكور لاثبات صحة

رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض

لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل

من الاطول وليس الطول والعرض عرضين فانا نميز بالجسم لما

تقرر من ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فالملموس الطول هو ملمس

الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض

فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة

بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة فالعلية مشتركة

وهو ليس الا الوجود وبما قررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل

المحشي يمكن ان يقال صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض

بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها الا ان الدليل الذي اورد

على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت

على ما قررنا فان تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض

الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما نقل من

الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك

بالحاسة الاخرى نفيت استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا

انه

فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقرير الدليل ان الملموسية صح

213

انه لما لم يرد النقل بالتصريح لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير

بان ما ذكر يقتضي صحة المذوقية والمسموعية وهو سفسطة لا

يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض

بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي

ويرد عليه انه يصح ان يقال الى اخره انا لا نم ان المعلق

بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة

العلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه

كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند

الحكيم فيجوز ان يكون الرؤية ممتنعة متعلقة بالاستقرار

الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط

بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان

وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون

ممتنع الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم

من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد

بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا بالذات وبالعرض

ولا نسلم ان امكان المعلول فيما امتنع عدم علته ليس

كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان

فان استلزام عدم الصفات عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث
ان وجود كل منها واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب اما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف
استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض
واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء
وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر
استحال استقراره والكلام بالغير فليس بشيء لان استقرار
الجبل حين تعلق ارادته بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع
بدله الاستقرار انما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب
المذكور لا يصح في العرف بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة
انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا ان انتفى
اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء
قيل سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا
فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فانه يقع المشروط
فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط
والمشروط وحينئذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع

216

في نفس الامر الا الفرض فيجوز ان نفرض وقوع الشرط مع عدم

المشروط فتامل قوله منها ان الرؤية اي بعض الرؤية في

ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر

بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى

رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا

وهذا تاويل الجاحظ ومن يتبعه قوله والجواب بان النظر

يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده

ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا

يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اي علاوة

اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عم لم يكن

عالما بربه ضرورة مع انه يجب طلبه وذلك غير معقول لان

الجاحظية حكم العارف المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك

كذا في شرح المواقف قوله يرد عليه ان المراد اي يرد على العلاوة

ان المراد بالعلم هو العلم بهويته ثم الخاصة والخطاب لا يقتضي

العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فانه من يخاطبنا من وراء

الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة حتى لو اريد بالعلم

بالهوية الخاصة الكشافه فهويته عند موسى عم انكشاف

المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع آخر من الانكشاف
فلابد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية
وعدم لزومه لحظة به حتى يتم كلام الماول اقول
المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن
عند العقل فرض صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر واثبات ذلك وكونه
ممكنا في حقه تعالى لا نه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على
الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق له علما وفي عدم لزومه
الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن
صدقه على كثيرين عند العقل وان انحصرت في الخارج بشخص في شخص
واحد فهو ممن يقبل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي
ان اريد العلم بهويته الخاصة على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاب ايضا
وان اريد من حيث الخصوص فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نسلم
انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو
امر يتوقف بمحض خلق الله على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق
ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى
روي ان موسى عم اختار الى روي انه تعالى امر ان يأتيه في سبعين من بني
اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم
رجلان

التعقل

رجلان فتشاحوا فقال انا لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع
وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى عم
بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوا تكلم الله موسى يامره وينهاه ثم انكشف
الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار
التنزيل قوله نعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرواية ان هولاء السبعين
الحاضرين مع موسى عم ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من خيار المومنين
فلا يرد الاشكال الذي اورده الشم اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين وانهم
توقف علمهم بامتناع الروية على ان يصدقوه في حكم الله بلى نرى انهم
كانوا حاضرين وقت السوال سامعين للجواب الصادر من جناب قدسه
تع بلى نرى انهم كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام
ثم توقف على تصديقه عم لو كان القائلون لن نومن لك الكفار
الذين لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح
المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن
موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله ثم فيتوقف على تصديقه
ففيه انا لانم ان كونه كلام الله ثم موقوف على اخبار موسى عم لجواز ان
فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم
الترتيب في الكلمات من جانب واحد مثلا هذا ما سنح بخاطري العليل
والاسماع

وغشي الغمام

وذهب الكفيلة في جميع الاشكال الجليلي والفضلا في توجيه مقالات
كلها لتعسفات تركناها مخافة التطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني
للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية الذي يخلق
الله تعالى في البنية الحيوانات هل يجوز ان يتعلق به تعالى ثم هذا النوع
من الرؤية ينكشف عند بعض المبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا
لا يجوز ذلك فلا نزاع لنا معكم في النوع الآخر من الرؤية المخالف
في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط للمسمى عندكم بالانكشاف

المساواة

التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم
نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل
الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من
مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط
بالشروط فالنزاع اذا معنوي لان العلم الضروري عندهم
هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك
بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط
المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن
انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالحاكم المذكور
حاكم من غير اقتضى الخصم قوله يرد عليه ان عدم الخ يعني انا لا نم

الشرط

الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها
فان ما علم انه صفة تمدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اتم في التمدح
وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نم انه لامتناعها بل لاشتماله
على العدم الذي هو مبدا لكل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضاً
من صفات نقصه الا ترى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتها
مع انها لا يفيد نفيها عنها التمدح لكونها مقرونة بعلامات
النقص من الحدوث والانفعال والتجدد والسرعة ذلك ان الموصوف
اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات
النقص والالم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي
التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي
صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون
هذا ايضا من صفات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اي
والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان
من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان
من صفات النفي من صفات النقص كلما كان النفي اقوى
كان التمدح اقوى الا ترى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك
والولد في القران العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى قوله واما
الكسب فبنفيه اي دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسبا

اي ان الواجب يمدح بعدم الرؤية دون المعدوم
مع امتناعها فيهما

كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لها لكان عالما

بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون

الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل فالملزوم مثله

وحاصل المنع الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي واما

الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله

على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب اه يعني حاصل

الجواب انه فرق بين الخلق والكسب لان الخلق افادة الوجود في

تمييز

موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا الكل

من افعاله ممكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين

اجل القصد بخصوصه والقصد بخصوصه اليه موقوف على العلم به كذلك الا

القصد الجزئي لا ينبعث من العلم الكلي كما تشهد به البداهة بخلاف

الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون

له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا قيل والحق ان بيان

الخلق والكسب في اقتضائها العلم مشكل على انه على تقدير تمام

لا يفيد اذ لهم ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط

في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف به العبد

فيكفي العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان الفعل لو توقف

تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل

وان الفرق [illegible] في العلم التفصيلي [illegible] الكسب [illegible]

بوجه

٢١٧

بوجه عام فبای وجه يريد العبد يتعلق العلم به ايضا بخلاف
الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئی فما لم يتصور بوجه جزئی
لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الوقف واما ان الخلق الناقص
لا يقتضی العلم بوجه جزئی فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق
لا يوجد الفعل الاختياری فلا بد من العلم بوجه جزئی فی الايجاد
سواء كان ناقصا او كاملا واما الوقف بينهما فی اشتمال الحكم والمصالح
فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال الخ ای وبما ذكر من انه
لا شعور بتفاصيل الافعال فی حال المباشرة يعنی ان العلم
بالعلم بعد التوجه ضروری ولذا قيل انه علم ضروری يتبع النظر بسبب التوجه والالتفات
اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له
العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى
زمانا طويلا وجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروری بعد الالتفات
وهيهنا ليس كذلك ووجه دفع الثانی انه لا علم له حال المباشرة ايضا
فان المحرك اصبعه لا يتأمل فی تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يتعرض فلا
يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء والكار ذلك مكابرة
قوله ينبغی ان يجعل هذا المصدر ای ينبغی ان يجعل المصدر بمعنى
المفعول اعنی المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدری اعنی

الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والالزم التسلسل

في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر

الى ضمير الخطاب على الاستغراق بعونة المقام لان المقام مقام التمدح

وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على

الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير

بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه

الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع الا انه معمول النجار باعتبار انه

به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معلقة لوجود

مفعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض

المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال

العباد ومعمولاتهم مخلوقة لله تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف

لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل

للعبد فيها انما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند الى الله تعالى

من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام

والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان

المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير

فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع والاطلاق المصدر على المعمول

بالمصدر

بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير
الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيفهم المقصود بلا ريبة قلت
لا يتم العموم على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على
سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى
لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد ان
يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعونة قرينة عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق
فيشمل افعال المباشرة والتوليد ما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع
عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة الى قوله اما اذا حمل على
الموصولية فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما
موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة
فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد من ارادة الاستغراق
منها في الى استعانة المقام قوله والجواب ان حذف الضمير اى على ما في الكلام ان
حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية
ترجيح الشارح المصدرية بانه احتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي
قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصول
حتى لا يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح توجيه
الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه الخ اى قد يوجه من جانب

المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر
كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق
بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف
ويجعل الخلق المتعدي بمنزلة اللازم بحذف المفعول ليدل على ان المراد
من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون الى الغير
ان المعتزلة لا يثبتون الشركة في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون
كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق
المؤثر بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة عن
قوله افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح قوله وهي ان المكلف به
اختيار بناء انه اذا كان الكل بخلق الله تعالى ويكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة
افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم
باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا
في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يمدح الى ما هل
انا لا نم انه بتقدير المذكور يعني لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم
والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية
وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا
مثل ترتب الاحراق على مماسة النار وهو متصرف في خالص حقه فلا

ب

219

يسأل عن لميته بان يقال لم رتب الثواب على هذا الفعل ولم رتب العقاب

عليه كما لا يقال لم رتب الاحراق على عقيب مساس النار فلهذا انما لو لم يكن

بينهم ليكن المدح استحسانا والذم اعتراضيا كالاعمى وانما ترك الجواب عن هذا

لانه كما يفنضنا يقنع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب

باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله

تعالى اجرى عادته الخ يعني ان القول ليس حقيقة والله تعالى قد اجرى على ترتيب

تكوين الاشياء الا ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى

يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي

القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث

فيحتاج الخطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف

بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد

وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد ان اكثر المفسرين ذهبوا

الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته

تمثيلا الغائب اعني قوله تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر

المطاع المطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع

ولا افتقار الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس هنا قول

وكلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم

اي بل كان المدح بمعنى الرضى مثلا والذم بمعنى عدم الرضى مثلا

والقدرة والارادة كما ذكر الشيخ العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله

تعالى فقضيهن سبع سموات قال الشيخ في التلويح التحقيق ان القضاء

انمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه

اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن

واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم بما ذكر ان ما وقع في شرح العلامة

ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا

الا اياه اي امر ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت

قاض حيث جعل ارادة الامر بمعنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي

بل الحكم والامر وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في

قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض

الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد على انمام الشيء

قولا يعبر بحسب مناسبة المقام بواحد منها قوله فيرجع الى

الصفات الفعلية الخ اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة

احكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه الى التعلق التكوين

او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله

في شرح المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله

عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي

عليه

220

عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه تعالى بما ينبغي ان يكون الموجود

عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم

بالعناية الازلية المتعلقة بالاشياء التي هي مبدا لفيضان الموجودات

من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح

الطوالع للاصفهاني من ان القضا عبارة عن وجود جميع المخلوقات

في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل

الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ماخوذ منه فان المراد بالوجود

الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد

عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا

المراد ذلك لان ما ذكر منقول في شرح الاشارات للمحقق الطوسي

حيث قال اعلم ان القضا عبارة عن وجود جميع الموجودات في العلم العقلي

مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها

الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى

وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا

ذكره المبعيني التوني في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح

حيث قال القضا في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

ومما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان التفسير للقضا الازلية

تمام نسخه

معان احدها الفوز والثاني في مصطلح الكشاف والثالث

مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة

التدبر فتدبر قوله لكن الحق تعيين انما لم يغير الشارح القضاء بما هو مذكور

في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا التفسير بالخلق

ايضا يؤدي الى التكرار قوله فيجاب عليه بانه لا معنى للقضاء بالقضاء بغير

انه لا معنى للقضاء للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل رضيت

بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة وهو المقضي وقد

عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان

له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع

استقباحه قصدا الى زيادة غواشيه كما قال الله تعالى حكاية

ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى

يروا العذاب الاليم فيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر

الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا كما في التتارخانية

من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف

المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان

لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء

يعني ان ما ذكره المفسر من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفات

الله تعالى

أي صفة من صفاته تعالى بحيث انه رضي بالقضاء الذي هو صفة المقضي الذي هو متعلق القضاء

الله تعالى مما لا معنى له اذ لا يتعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه
عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق بصفته على تقدير كونه عبارة
عن ارادته الازلية الى ما لا شك في صحته ولا شك ان الرضاء بها يستلزم
الرضاء بمتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء
بالفعل وبتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما
متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله
فالصواب واحدا اذ بعبير المعترض والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم
للرضاء وبالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث
ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل
والرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقتضيا الا من حيث
ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشأ للثاني
اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق القضاء به فان قيل لا فرق
بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها اي ذا كانت صفة فعلية
وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء
واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام
من آثارها كان مظنة ان يحصل للعباد فيها ولم يرضوا بعرضهم
بهذه الصفة قوله قالت المعتزلة انه تعالى لا يعز قالت

وهما الصفة من حيث تعلقها
والمقضي والذي يظهر
ان ضمير طرفيه راجع الى
الفعل وتعلق الصفة
وطرفاهما هو المقضي
فقط فتثنية الطرفين
باعتبار الفعل والتعلق
وافراد الضمير باعتبار
كل منهما

بمعنى انه [illegible] الرضاء بالقضاء

المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان

العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته

على عجز بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر

بالعجز كما لا يخفى قوله وليس بشيء الخ اي ما قالت المعتزلة في التفصي

ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية

نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من ان يشعر بالعجز حيث لم يقع

مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد

قوله وقيل لا يفهم من الارادة الخ اي قيل في التفصي عن لزوم

النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى

ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف

المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء

وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص

والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام الخ

اي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد

لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان

الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم

الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول

بتخلف

تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا
فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك واللازم من القول بتخلف اما الرضى
عن الرضا تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في
ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تتعلق به الارادة دون
الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن الرضا نقص وشناعة في ذاته تعالى بخلاف تخلف
المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا تخلف المرضي عنه
لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة
التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم
نقصه ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتوهم لو كان معنى الامر عندهم
ما فسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان
الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم
النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تأثير لقدرته فهو مذهب الاشعري
فان الله اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل
اوجده عقيبه ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده
فذلك الفعل مخلوق له ومكسوب للعبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى ثم
قوله او بقدرة العبد فقط بلا ايجاب فلا يخفى انه لا ينطبق ما ذكره
فرقا بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما

بمعنى الارادة المقيدة لا بمعنى الاختيار

هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فلبس الا

الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد

العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما

يوجبان وجود المقدور وقال في شرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة

الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار

نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة

على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله وهو مذهب الفلاسفة هذا

مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب انما

شروط معدة لافاضة المبدء على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل
يوجد الثاني بعد عدم الاول

متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق

وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل من افلاطون من ان العالم كرة والارض

مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله الرامي فاين

المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه قوله

والمروي عن امام الحرمين اي قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان

اشتهر في الكتاب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث

قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى

من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او بمجموع القدرتين

223

اي بقدرة الله تع وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تع صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كل منهما مؤثرا في جوز فم اجتماع مؤثرين على اثر واحد فانه تبلد مرتجا قوله بان يجعله موصوفا الخ كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تع وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقته على امر الله تع او مخالفته له فلا حاجة لجعله اثر القدرة قوله والمقصود الخ يعني ان قوله وللعباد افعال الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل للعبد عندهم وكذا على القاضي اذ عنده للعباد اوصاف للافعال لا الفعل وقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرة بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشير اليه هاهنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري الخ وهو قوله ولانه لو لم يكن

للعبد فعل لما صح تكليفه والا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله

قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه تعرض في ذكره وبين الا ترتب

الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مس النار فكما

لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل

الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وتعذيره على الجبرية اي كما يرد

والعقبة
على الجبرية لعدم صحة التكليف يرد لعدم فائدة التكليف والدعوى

والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل والترك ولما لم يكن

من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة وما يرد هذا على

الاشعري لانه لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد التكليف

التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختيار الفعل وصرف القدرة

والارادة اليه المترتب عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار

ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق

ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب

والعقاب قوله هذا بيان الجبر وعلم التمكن في مقصوده فيرد ما يحصل

ما يرد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا فان قيل يكون

بلوازم
الكافر مجبورا في كونهم فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان

للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل والترك حيث عمم وقال

اما

اما ان يتعلقا بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال المشتمل على الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف او المراد الموجودات في العين بمعنى اتصافه بها في الخارج لا لوجودهما في انفسهما والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله والذي لا امتناع بان يقال ما علم الله تعالى وارادة عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وانت خبير بان الاعدام الازلية التي تقتضي ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة كانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المشهور المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ولو تعلق ما في الموافق العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا والجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد
جبرا

ارتفع بان ارتب

على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعلق الارادة
بالعدم بمعنى استمرار بقاء الشيء على العدم فليس في بحيث لان المنع الاول وان
كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا
على كون العالم حادثا والثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا انصافه
بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا
فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم
مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى غاية ما يتكلف ان
ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الموجود بوجودها
وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي
الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند
عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه قوله
والا يمتنع اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان
الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن هاهنا ظهر
وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له
وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة اي العينات
المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة

بفعل

بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم

من غير نقص على ما زعموا تم توجيه السوال عليهم بان يقيم ارادة الله للافعال

العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود

يجب والا يمتنع بل ممكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد علي

الكل نعم السوال بتعميم علمه فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص

واما قيدنا بالكل الثاني بالحسن وحينئذ وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تم

بالعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يقبل الجبر بالنسبة الى العلم ايضا

قوله قد يمنع هذه الملازمة ايضا اى كما يمنع منافاة كون الفعل

الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق

العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع

للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه

فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان حصول

المحسوس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه لو حسه ما لم يكن

علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار

عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة

متفرعة على علمه تم وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صادر عن العبد

بالاختيار فهي ايضا تابع لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل

نعم العلم مع الارادة يمنع العبث

واما قولهم والانحصار انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن الارادة فلمنه
هذا انما يثبت الايجاب بل الاستلزام والوقوف فلا يكون فعل العبد
كحركة الجماد اي ان امكان الوجوب والامتناع بتوسط الاختيار
محققا للاختيار في نفس الفعل فكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي
لا مدخل للاختيار فيه اه وهو الملتم هنا لان المهم نفي الجبر في
افعاله الذي هو عين الجبرية وهذا القدر كاف واما الكلام في ان ذلك
الاختيار ليس فعل العبد لانه ايجد شيئا على ما تقرر عليه الحاصل
الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه
فيقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة تعالى احدثت
فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على
ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلم يصرحوا
بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوقا
الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى
بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين
الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان فكونه
من الله لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها
صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة

اي ايجاب تعلق العلم والارادة بوجود شيء
وجوبه وذلك الشيء بل ترتيب
استلزام تعلقهما الوجود
لذلك الشيء كما مر لان
العلم تابع للمعلوم وكذا
الارادة وتعلق التابع
بالمتبوع يستلزم المتبوع
لا يوجبه لان التابع
لا مدخل له في الوجوب

لا السما

لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته نعم يلزم
الايجاب من غير شائبة الاختيار ولا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق
فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر
ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه
نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة
التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن ح على احد طرفي
الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى
عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة
بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور
قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات
وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ
الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة
بتوسطه تأمل **قوله** توجيه النقض بالعلم ظ بان يقال ما علم الله
وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال
الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق
لا بحسب الظ
من المتخاصمين **قوله** واما بالارادة اي النقض بارادته تعالى
فمبني على تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في
ان

اي فاستويا

بحسب الحقيقة

الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة
عنه في الازل اما لو كانت حادثة فلا يلزم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق
على وجود الاشياء يجب او يمتنع وجوده فيبطل الاختيار وقد يجاب
بان هذا الوجوب بالاختيار حال الايجاد وهو لا ينافي الاختيار المحقق
التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد لا يخفى المنافي له الوجوب الحاصل
قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب
بان الاختيار الخ حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة
الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته
لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تع بالنسبة الى الارادة لانه
كان يمكن في الازل ان يتعلق ارادة الله تع بكل من الطرفين على
سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل التعلق
ارادته تع تعلق موجب لتعلق الارادة لان تعلقها بها ازلية ولا
يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها
متاخر عن تعلق علمه تع وارادته الازلي فيتحقق الوجوب والا
لامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حال تعلق الارادة
وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تع هو
ارادته المستندة الى ذاته تع بطريق الايجاب بخلاف المرجح في افعال
العبد

قال الشارح في الحاشية ايضا الحق انه لا يتم النقض بالارادة لانه ان كان تعلقها ازليا لم يلزم ان يكون المتعلق بها ازليا لما عرفت انه يتعلق في الازل بالحادث في وقته وان كانت حادثة لم يلزم الا انه تعلق به اما بحسب وجوده والامتناع

مح

١٤٤

22/3

المبدا بارادة الانه فيلزم الجبر فيه وتحققنا قوله تامل وجه التامل ان حاصل ما ذكرتم
ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حايل تعلق الارادة
بان يكون تعلقها متفرعا على شيء بالعالم ان وجب وجب والافلا وهذا
انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى
حاصل في ذاته تعم لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة
بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق
العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق
الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها مسبوقة لتعلق علمه ثم
ارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كانت
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان ولا يلزم الايجاب
وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران والترتيب المحض
دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرته وارادته
مدخلا في بعض الافعال يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر
المستفاد من قوله ان الخالق هو الله ثم حاصل الرفع ان
ما يحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال
بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم توجد
والترتيب المحض اما الحكم بالتاثير او بعدمه كما يحكم بدوران

بدوران الامر فيه مع مساس المنادى وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان

لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقولهم بان الخالق هو الله

اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما

نظري يثبت بالدليل وبما ذكر اندفع الشبهة التي اوردت لنفي

الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد

فارقة بين حركة البطش والارتعاش تحكم بثبوت تاثيرها فان

صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب المعتزلة

حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا

وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة

سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران

والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها بعينه معنى

صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل

بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه مؤثر في حصول

ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير

سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل

فليست مخلوقة الله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة

من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فمن غير دا

دا

داعي ومرجح كما عرفت ان ارادة الله تعالى من ان صفة توجب تخصيص احد
المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان
صدور الارادة من ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله ولنعلم
ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق
ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا واسطة اختيار
العبد بمعنى ان الله تعالى يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا
ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان
الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك
وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين
وتوزعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى ان
تعلق قدرته الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد
صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال
لاوجد الفعل تعلق ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل
عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الالات اليه
تعقيبا ذاتيا وان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق
القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق

ا فعل العبد فيكون لما القا البعض افعاله قلت ذلك بالترجيح مو
مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة
من شانها ترجيح احد المتساويين قال حيل اذا كان الترجيح
من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق
باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق
الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف
واقع علمه فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيح
فيصرف القدرة والدواعي فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة و
ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتب على الداعي يصير النعيم
طاعة وعلامة الثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما
اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها
وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذا من لسان
الشارع وخلق فيه اي العبد لذلك العلم مرجحة لبعضها
وقدرة متعلقة بالفعل بالعبد لتلك الارادة بحيث لو كانت
مستقلة في الايجاد لا وجبتها فجمع العلم الحسن والقبح الداعي
الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح ليستحق الذم عقلا
المتحملة والعقاب بطريق جري العادة وان تعلق بالحسن
تعلقت
ليستحق

اراد تابعة
ع
تابعة للعلم
ع

يستحق المدح والثواب لك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لم يستحق
الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه
يستحق المواخذة وان لم يتعلق بفعله فان قيل تلك الارادة التي
من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل
واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة
الله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم
الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال البارى
فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق
الايجاب واللزوم مع انه مختار فيها لانه لا فرق بين
ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون
مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والشرطية ان
الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان يكون متعلقة بالحسن
او القبح هذا الحصول بما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تخصيص
خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة قصد
اي قيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة
ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد
غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنه القدرة

كما يجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة
صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا
بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها
لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر
بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة
والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه
قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ اي ما ذكره صاحب القيل
ليس بشيء اما بيانه بمعنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فانه يقتضي
ان توجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف
على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على
الفعل بالزمان على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين والكم
القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال
القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة
مع ان المذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني
بقولهم الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان منافاة
المقصد بين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره
بحسب وصفه فيجوز ان تكون القصد من حيث ذاته مقدما على

القدرة

230

القدرة ومتاخرا عنها باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة
فلا يثبت مغايرة القصدين كما فى قولك رماه فقتله فان
الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو
انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متاخرا عن الموت
باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولهذا
صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب
الذاتى اى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة
هو التعقيب الذاتى وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا
زمانيا بل تشبيها بالذاتى لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف
العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو سبب
من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا عادية فالتعقيب
التعقيب قوله والا فالقدرة حال اى وان لم يكن التعقيب
ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف
مذهب الشيخ الاشعرى قوله ثم لا ثمرة حاصله ان
تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لا يكون الشركة فى مذهب
الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور
بل مجموعهما مؤثر فى مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة

نسخه
وان لم يكن بالنسبة الى
صرف الارادة تعقيبا
ذاتيا بل شبيها
بالذاتى وانما كان
شبيها به لانه
متقدم بالزمان
لان صرف الارادة
ايضا سبب عادى
لخلق الفعل

من مذهب المعتزلة لانه يدل على انه قادرة لم غير كاملة في الايجاد

بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه

لا يدل على النقصان في عدم بل على انه لا يقدر على بعض الامور

ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على

الممتنعات قوله وكيف لا يستحي الى اى مما ذكره ليس بشئ لان

كلا من المؤثرين اعنى قدرة الله وقدرة العبد ينفرد عما له

من دخل في التأثير على ان الامر ان اقبح شركة من المعتزلة

لان تأثير القدرة قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله

مؤثرة فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى

بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على

الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في الممكنة في دخل

الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة

الله نعم بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم في نظم المعنى

كما لا يخفى قوله اى علة عادية وهي ما يدور عليه الفعل وجودا

وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف

عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كاليبس

الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فافهم

القابل

الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين
كونه شرطا عاديا بالنسبة شيء وهذا عند الشيخ حيث ينفي كون شان
القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة او شرطا مجاز **قوله** ولك ان
تقول هذا على ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة الحادثة
التاثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فح تسميتها
علة او شرطا حقيقة فما قال الفاضل المحشي من ان كون شان القدرة
التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون
التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير **قوله** ليشير الى صحة الذم في ترك
الواجب يعني ان صحة الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح هو تضييعه لقدرة الخير
بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل
ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة
على ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما
عند من يرى انه مقدور يحصل بصرف القدرة والارادة اليه فمنشاء
صحة استحقاق الذم في ترك الواجب كسب القبيح بقصد فعل الشر
وصرف القدرة الى التضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم
الاتيان لا لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب

فعل صح

حاصل م ومبادی ان النفس الحاصل المنهی حین تصرف الارادة والقدرة بالاتفاق مما ان

کف النفس عن المنهی عند تهیأ الاسباب والمیلان الی فعل الواجب استحقاق حاصل با

الذم والعقاب ضد بکسب القبیح بالاتفاق ومما ینبغی ان یعلم ان قول الشر

فیستحق الذم والعقاب یستفاد منه انه قد یستحق الذم العقاب

بترک قصد الفعل ایضا وانه قد لا یعاقب بعفو من الله تعالی او بسهو من العبد

او نحو ذلک ومعنی الاستحقاق انه لو عوقب بذلک کان ملائما لنظر

الشارع لا انه حق لازم لانه لیس مذهبنا قال بعض الافاضل انه لو

کان الاستحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخیر لکان معاقبا

بقصد فعل الشر لحصول التضییع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم

یعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد

واما القصد فلا قال فی تمهید المعرفة ثم اعمال القلوب من الفکر

والنیة هل یحاسب ام لا فقال بعضهم لا یحاسب وقال بعضهم

یحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم یعتقد ولم ینو ذلک ولم یقصد فانه

لا یحاسب وان کان کفرا لان ذلک الخطور مما لم یمکن الاحتراز

عنه فاما اذا خطر بباله واعتقد ذلک یثبت علیه فانه یأثم به

ویحاسب لقوله تعالی وان تخفوا ما فی انفسکم او تبدوه یحاسبکم

به الله وقوله تعالی ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا

قوله وهو

232

قوله وهو لا ينافي اي اي كون المضيع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات
لا ينافي ان يكون سبب الذم في فعل المنهيات شيء آخر اعني صرف القدرة
اليه على ما يجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد اي حيث قال الا
انه صرف قدرته الى الكفر فضيع باختياره اي وانما قلنا انه لا ينافي
ذلك لان ترك الواجب واليه كان من المنهيات الا انه من التروك
فيجوز ان يكون سبب الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها قوله
هذا الكلام الزامي اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل
الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة فحاصل الدليل انه لو
كانت الاستطاعة سابقة على الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر
والا اي وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على المذهب الحق فلا يفيد
وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة الا
ح مم اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عندنا حتى يستحيل
وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية او شرط عادي وعلى التقديرين يستحيل
وجوده بدونها اقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب ان يكون
مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو

لا عادة ولا في الواقع

جبل [illegible] حقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها

مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة

الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية قوله قول الشارح واذا

كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل **قوله** فلا ينتقض العدم بالقدرة

اى حين اذ كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض كانت

النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث

قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث

مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما بالبطلان بل

قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها

قبل حدوثه ولو كان ليس مستقا في القدرة الحادثة لكان منتقضا في القدرة

القديمة ايضا كما في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية

لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والاعراض قيام العرض بالعرض على ما مر بخلاف

قدرة الله تعالى فانها باقية ازلا وابدا يلزم من تقدمها على وجود الفعل [illegible] فلو [illegible]

ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون غيره تابعا لتحيز

شيء آخر والصفات ليست كذلك **قوله** وحاصله انه ليس نفي وجود المثل

بعد حصول الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل

سواء سبقها مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى

يرد

233

يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل فيجوز
ان يكون باقية بتجدد الامثال على اصول الاشاعرة في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل
مع مقارنته له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة **قوله**
وفيه بحث الخ حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة
قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل القدرة
سابق على حصول الفعل السابق والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرف
فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ
واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل
الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه ولهذا ظهر ركاكة
قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان
وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل
بتجدد الامثال واما عند من نفى بقاءها حال الفعل وهو يقول بتعلقه الغرض
فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف
كما لا يخفى **قوله** ويرد عليه انه الخ حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض
لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا
فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل ويميزه عنه
من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ

مذهبهم

فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب
الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج
فلا كما لا يخفى فال لبعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
الشارح بقوله وفيه بحث نظرا لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرط الى انه لا يلزم من عدم تحقق معنى فيها
ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى بحكما لجواز
وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل
رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غيره ذلك من الامور
المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر
في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر ان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة
الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة مع الحالة الاولى لعدم كونها
راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية
امورا خارجية تكون شرطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض
فتامل قوله وهو الامام الرازي رحمه الله تعالى قال في المواقف قال الامام
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة
ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل
وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بر منها ولا شك
انها

انه بناء على ان العرض لا يبقى زمانين بل يتجدد ويتعاقب امثاله

انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة
الى الآخر باختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد
القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ دفع لما اورد على
ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف
يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وحاصل
الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة
لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق
مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي بها يحصل الفعل
اي بسببها على مذهب المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو راي الشيخ
مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه قوله
وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم تؤثر
بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته
تعالى لكانت كافية في التاثير وح لا اشكال في صحة ما ذكره الامام
ولا حاجة الى تعميم التاثير لما يعم الكسب كما لا يخفى قوله بعض
تعيينها الخ انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض
بالعرض انما يفسر بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بغير حاجة الى الاشتغال

اي وقع في كلام الآمدي

الناعت او التبعية في الحيز لم يات بشي قوله والا فليس اي وان

لم يمتنع قيامهما معاً بالمحل لجواز قيامهما معاً بالمحل فليس جعل احدهما

صفة للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود

بان يقال م

قوله وجه الصعوبة اي حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين الغايتين

بحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما

الاولتين م

لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولتين لانه قد قرر ذكرهما في الشرح قوله

يعني ان المكلف صفتا اضافيا اي يعني حاصل الجواب ان للمكلف

وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه والالته سالمة عن الآفة

والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا

بحال متعلقه ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل

دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والالات وايضا

كون الاستطاعة صفة ذاتيا ثم يعني واما توجيه جواب الشرح بان

السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه

وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان

المكلف لا يتصف بالاستطاعة كما يتصف بذلك حيث

يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها ففيه ان كون الاستطاعة

صفة ذاتيا ثم والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له

باعتبار

235

باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان كان ذو قولنا ح

سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا

ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بها كذا هذا ما سنح بخاطري

الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما

كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فمم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا

في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان

لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتي له وان لا

لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله قولنا ذو سلامة اسباب

انما يفيد الخ جوابا بسؤال مقدر وهو ان يقال الانم انه لا يصح تفسيرها بسلامة

الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة

اسباب فيصح تفسيرها بذلك فحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب

انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتيا له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه

اما اولا فلانه ح يصير والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة

وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة اسباب اه

يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على

ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة

الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام

ان يقال انه ... ولا ... تفسيرها بها ... لا يصح تفسيرها بها ... فانه ... ما

اي كونها والنقيض المقدمة الممنوعة بل اعم

يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم **قوله** والاقرب ما افاده

بعض الافاضل ارادبه السيد السند قدس سره وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة

بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا فى ذلك اذ لم يقصدوا معناه

الصريح بل ما يفهم منه اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور

ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليس صفة له فلابد ان يقصدوا

بما ذكروا فى تعريفها معنى هو صفته اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة

سلامة الاسباب عليها واضحة وكثير الكلام فى كل واصف للشىء

بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه وان كانت لزومية

والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد السند فى حاشيته

شرح التلخيص وقد سبق مثله فى قوله مطابقة الواقع اياه فتدبر

قوله تحرير الكلام الخ اى تحرير محل النزاع على ما هو راى المحققين فانه

حكى عن امام الحرمين والامام الرازى تجويز التكليف بالمحال لا الوقوع

مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف اه

وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى ولم يثبت تصريحه به وذلك

لاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد فى افعاله فهى مخلوقة الله

ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل [illegible] الفعل لا قبله والتكليف قبل

الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشىء لانه يستلزم

ذلك

وذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بالمحال على ما ذكره المحشي
ولانه لا معنى لتاثير العبد في افعاله الا انقصاده اليه باختياره وان لم يخلق
الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على
القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله
ولا يمكن من العبد اما ان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق
الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران
الى السماء قوله لكن تعلق به علمه اي في ان ما علم الله تعالى واراد عدمه امتنع
وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة
قوله فالاول لا يجوز اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا
يقع باتفاق من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الا ما ميلي على ما قرر
واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى
الحصول اذ لا معنى للتكليف الا طلب واستدعاء الحصول واللازم
باطل لان طلبه فرع تصوره وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور
لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان
ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة
كانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس
بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

انما مثل الماتن بالقديم لان اعدام الحادث ممكن في نفسه والممكن ما يمتنع في نفسه ...

قوله والثامنة لا يقع اتفاقاً لشهادة الآيات والاستقراء قوله ويجوز

اي لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل

فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس

للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ونقل

اي قال من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصياً

اجماعاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً قوله فهذا التوجيه

يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه

ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد

ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عند

كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والشيخ

الاستقراء قوله وممن لا يقول به لا يعدها الي دفع لما يتوهم من

مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للتحاشي منه فان وقوع مثل هذا

التكليف متفق عليه حاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف

ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اي الثالثة من مراتب ما لا يطا

نظراً الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضاً اي قد يوجه

ما قيل بان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه

والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما اي

في نو

في نفسه الى يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله
انما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة
الاولى لا يجوز اتفاقا وبالثالثة جائز واقع اتفاقا قوله ولك ان
تأخذهما اى ولك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق لا التقييد هما
اى الترك لعدم وقوعه و النزاع في جوازه
بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع
في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول
لما لا يطاق
جميع الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل
لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا ترى ان من قال
اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع
الرجال واكسائهم فاذا الحكم بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي
المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين
وقال لك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه والممكن من
العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه من قوله خارج م
ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله
ما على [illegible] بعدمه لانه لا نزاع في وقوعه
انما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقام اصلا
قوله وقد يقال ان ابا لهب يعني ان ابا لهب كلف بالايمان

والايمان عبارة عن التصديق النبي صلى الله عليه وسلم بجميع ما علم مجيئه
به من عند الله ثم من جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن به ولا
يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به في انه لا يؤمن به وان
يصدقه في انه لا يصدقه وانه محال لان اذعان الشخص بامر علم في
باطنه خلافه في ذلك الامر مستحيل قطعا بعد ان الشخص
اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه ح
التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق
بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه
فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن
جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز الى بعد ان لا يجد في نفسه
خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق
الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم
التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله له فلا يكون تكليفا
بالممتنع لذاته نعم ان تخلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة
فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم
ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكرنا قبل انه لا يقع
التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو لم يتبين

استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذ علمنا ما وجب في نفس خلافه مستحيل اما
لو علم بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء من ما جاء به
يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء
مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما
لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي المختصر ويمكن الجواب
على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به
فمعنى لا يؤمن به رفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه
التصديق في هذا الاخبار تامل ودفع قوله الذي يجيء مادة الشبهة
اشارة الى ما ذكرنا من المنافقات **قوله** والذي يحسم مادة
الاشكال هذا الجواب اختاره السيد في شرح المواقف وحاصله
ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي
ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم
للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى
واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لن يؤمن عليه السلام الا العلم التفصيلي
لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب
انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار
اليه ممكن والمتعلق بالممكن ممكن **قوله** وقيل اختلاف الايمان بحسب

هو ان التكليف

وجه التامل ان هذا المعنى يجيء بلا ايراد

اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها

بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التعريف اي ما ذكره الشارح بقوله وحاصلها

نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان

دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي

لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان

الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال

لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه

بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية في دفع لما يتوهم

من ان المدعي ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل

انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما

المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله

والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحوه لكنه حاصل الدفع

انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا

كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في انه ليس شيء

منها مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولها فنعلم ان لا اكتساب

في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد الى حاصله

ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة

ما لو حصل

ما يوجب حصوله فهو ثم وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب
حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي
كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل المباشرة لا يمكن تركه
بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع
ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي
يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على ان افعال المباشرة المتدة زمانا والمتولدات
الممتدة زمانا كالمستمدات اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه
الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في
ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك
اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد كنت قادرا على
ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في
المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا
لم يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية
الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من
تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ
لا قايل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت
لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة يتحقق بترك مباشرة

مباشرة الضرب لا يكفي على ان الضرب اسبابها متداد مبنى

مباشرة الضرب لنا نمنع على ان الضرب بالشدة فيحصل

الم ممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق

في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب بالقدرة على

عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة

على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا

ومقدورا لنا بل لا بد من دليل قوله ولو لم يقتل الخ اذ على

تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت

ولا بالحياة قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ على ما ذهب اليه

الجمهور من المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد اجله

ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه بعض منهم فانه قال

لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت

لكان القاتل قاطعا للاجل مقدر الله تعالى في علمه وهو محال والجواب

ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل ومع

ذلك لا قتل ولا قاتل لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصل الخ يعني

انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله

الى اجله فضمير فاعل ولم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على

ما زعم

دفع

اقول ان الشارح جعل عدم القدرة على عدم الحصول دليلا على ان لا يكون المتولدات مكسوبة حتى يتم ما ذكره بقوله فعدم القدرة اه وانما جعل عدم المكسوبية دليلا على عدم القدرة حيث قال ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ومعلوم ان عدم المكسوبية يستلزم عدم تمكن العبد بخلاف عدم تمكن العبد فانه لا يستلزم عدم المكسوبية اذ الافعال الاختيارية المكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بعد المباشرة وبهذا علم ان قول المحشي الخيالي يرد عليه ان عدم تمكن الخ لا يلائم مقصود الشارح

ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان المفسر بقوله لم يموصله مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكون الواقع في اكثر النسخ الا الا انه ثم قد قطع عليه الاجل وهو لا توافق

قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم على ما عرفت من خلاف الجب الذى يل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف في المعتقد من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد ببطلان الحيوة بان لا يترتب عليه فعل من العبد لم يكن لكن قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما راه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه لا تقديما ولا تاخيرا على ما يشير اليه قوله ثم اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل يتحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه لو لم يقتل مات وان لم يقتل لعاش كذا حرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله

لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا

للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف

العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل

الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله ثم لا يستقدمون

اي لو لا القتل

نعم ان قوله ثم لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء

اجلهم لا على الجزاء تعني الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم

لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه

هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون

فقط بالشرط غير ظاهرة وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم

ان يكون معطوفا على لا يستأخرون واراد سبحانه وتعالى بتنبيه

بذلك على النجي الاجل كما يمتنع التقدم عليه باقصر زمان

هي الساعة كذلك يمتنع التأخر عنه وان كان التأخر

ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال

والجمع بينهما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة الى

حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في

قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات

حتى الاية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي المطول انه عطف

على الجزاء

قال بعض المحققين الظاهر ان قوله لا يستقدمون عطف على لا يستأخرون

٢

على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا السينا حزون ولا السنقدمون
لا السينطيعون نغنيه ع غط قوله نعم ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة خارة على سوداء
ولا بيضاء ولا يرد ما قال الفاضل المحشي انه تعبير ان هذا المعنى حاصل
اى لان المراد التعميم وتشبيه احدهما بالاخر
بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع
الشرط والجزاء على ما هو المشهور **قوله** قالوا المسئلة بديهية
يعنى ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات
المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ على تنبيهاتهم
حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة وتلمح
ان لفظ فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية
وما ذكره الشارح بقوله واحتجت ايضا مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة
فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء
لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل
القاتل كما في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم
يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى في تولده من فعل

ذكره

الحجة

القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفائها
عند انتفائها انتهى كلامه والخلاف الذي بين ابي الحسين وغيره نقله م
من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات
من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور
المعتزلة يستدلون عليه وثمامة ابن اشرس يقول انها حوادث
لا محدث لها والنظام الا كلها من فعل الله الى غير ذلك من الاختلاف
المذكور فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف في شرح المواقف قوله يرد عليه
لا يوافق اي يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان
الذي يبطل فيه الحيوة من تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تقدم عدم
والاختلاف انما هو في تحقق القتل في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد
الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين على قيل بحصول الموت بكبر م
انه لعلم قتل عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير عدمه بل يلزم
تعدد الاجل بل محصله انه قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم
والتأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا للثلثين فيصير مع
المستحقة من الاربعين ~~حقه~~ غير الطاعة سبعين قوله والمراد الزيادة بحسب الى م ح
يعني ان المراد بان الطاعة تزيد في العمر انها تزيد ما هو المقصود
الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي
يستعمل

تستكمل النفس الانسانية فتفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خاتم
المعتزلة السابقة لا حاصل للخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم
الله تعالى انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم
الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم ويتقدم عند المعتزلة وقال
الكعبي انه متعدد واحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت
عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله اي
مفعوله واثر صنعه قوله فتناوله اي فسر الاكل بالتناول
ليتناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر اي وقد يفسر
الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما
من المطعومات او المشروبات او الملبوسات او غير ذلك
وهذا هو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اي
فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقا لانه مما ساقه
الله تعالى فانتفع به وفي جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف
انه مما يرزق ولا يلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع
به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل قوله ويوافقه اي
يوافق هذا التعريف قوله ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز
ان يكون الانتفاع فيه من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف

الاول فانه لا يوافقه لان ما ذكرنا ولهذا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال على

تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده

قوله والاخلاء اى ان لم يكن المراد بالجعل ملكا بمعنى الاذن فى التصرف

الشرعى لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى

مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجئ فى الشرح حيث قال ومبنى هذا

الاختلاف الخ قوله اى فى حيث يندفع بملاحظة الحيثية اى حيث اذا كان

المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوكة باكله الاكل من حيث

انه مملوك بان يكون ماذونا فى اكله ما اورد من انه ينتقض التعريف

بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلها مع حرمتها فانها ~~...~~ لم عند ابى

حنيفة رضى الله عنه حينئذ فعليها اذا اكلها انها مملوكان اكلها لا ملاك

مع كونها حرامين واما قلنا يندفع لانها من حيث الاكل ليسا مملوكين له

قوله فى بعض الكتب الخ قيل فى شرح نظم الا وحدى ان الحرام ليس

بملك عند المعتزلة فح اندفاع النقض بالخمر والخنزير لعدم كونها

مملوكين قوله مع ان ظ قوله تعالى وما من دابة الخ فان ذلك اذ يجوز ان

يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب

لكنه خلاف الظ قوله يقتضى ان يكون لكل دابة مرزوقة مع ان

الدواب لا يتصور فى حقها ملك لكنه يخرج رزق العبيد والاباء اذ

فانها مملوكان

انعام

لا ملاك

243

لا ملك لهم قال المحشي المرقوم اعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظة ما المالك او بالمنتفع ذا العقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قولهم وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون الا بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه بانه اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه نعم قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام لسوء اختياره واما النقض على التعريف الاول فغير مندفع بما ذكر وهذا الكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم ياكل الا اي على ان ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون اكل الحرام مرزوقا هو يبطل لقوله تعم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم ياكل لا حراما ولا حلالا فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم ورود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض في الحيوة

النقض ح

لان الكلام في المالك اعني الرزق الذي هو محل النزاع في رزق العبد الذي هو العاقل في ان ذلك لا يكون الا حلالا ح لا يرد ما اراده المحشي فتامل والله اعلم

نعم قال ان اراد بلفظة ما ما بعض منه

كاتبه

والقوى الحيوانية فكذلك نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو
اثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة
على ما في شرح المقاصد واما اذا اثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور
المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله واضيافيه قوبت مقابلة
اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته
ضالا وهو ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات
وجود المقابلة بينهما قوله ولذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي
اي ولكون الهداية عبارة عن الدعوة وبيان طريق الحق قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
الى امتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى لفظ خلق
الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل
الرشد وبيّنا لهم مقاصدها فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى
اي الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اي يحتمل ان يكون الهداية في الآية على
معناها الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا
واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها
بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذا اذ لا دلالة لسابق الآية ولا
لاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون

الهداية

الهداية حاصلة لهم والخطاب الحمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة
الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا الى اي يرد على هذا
المعتزلة ايضا ان الناس يختلفون في الهداية فبعضهم فبعضهم مهتد
وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الصواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها
به قوله وايضا تعالى في مقام المدح الى لعين انه تعالى في مقام المدح
فلان مهتد فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين
له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان
لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات
طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات
المثلثة التي ذكرها المحشي اما لو اريد به اظهار طريق الصواب
من حيث انه طريق الصواب فهو يوافقهما لان الرسول لا يمكنه بيان
طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو مختص بالله تعالى ويندفع
الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله وبه تعالى الى اي به تعالى
ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد
التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار
ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام الغير
المقارن مع عدم هدايته يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحا
المقصود

طريق الصواب

قوله وايضا الى اي يرد على المعتزلة ايضا ان الناس يختلفون في الهداية فبعضهم مهتدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الصواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به

للكل

اي لا اظهار ذات الطريق حاصل منه

قوله وفيه بحث اي فيه النقل في دفع ما يقال بحث ان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه لا يقع في مقام المدح الذي يقع فيه مهتديا مهتديا بمعنى انه لا يفرق في مهتديا ومهتدين في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتدي في المدح وح لا ورود لهذا البحث قوله نعم الخ اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير متعين قدره حتى يصح ان يمدح باعتبار قوله ولقوله تعم اهدنا الصراط المستقيم بعنى لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المط اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالآية بانه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حال خلق في فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهو مجاز اما غير زيادة البيان على ما يقول به معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله يمكن ان يقال الخ اي يمكن

به المعتزلة او عن الادامة والتثبيت على ما يقول به

طلب

اى يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشيخ من ان ما ذكره المشايخ
خلاف ومناف لما هو المشهور ان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي
او العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله
انما الاصلح له اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى او لم يعتبر
قوله قال المصنف بل الاصلح له اي الانفع في الدين الوجود والتكليف
والتعريض للنعيم المقيم اي التكليف فيه لكونه اعلى المنزلتين قوله
وان اعتبر جانب علم الله تعالى لعل ان الجواب المذكور انما هو على زعم
من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وكان من علم الله منه الكفر
يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة البصرة
واما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله على ما ذهب اليه الجبائي
واتباعه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الحياة او الاماتة
او سلب العقل ظاهرا وعدم ورود الاشكال المذكور على اجلى هنا
واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح له وجوب
الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشيخ والمحشي وقد مر في صدر
الكتاب قوله فانهم قالوا اي معاشر المعتزلة انما يكون في الافعال
الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى عندهم يستحيل تركه منه
تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى بحسب ما قالوا ايكون

لا اثر في الذات تعم وبالموت لم تعم اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا اثر

معنى للطلبة اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح

المقدور المضر غير واجب على الله تعم بل يجب تركه كابقاء الطفل والتكليف

والتعريض لا لنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه غير

مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغي ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر

قوله حاصله ان الاصلح امر استحسنه الى العقل لانهم ان ترك الاصلح

يكون بخلا وسفها الا ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور

لا يكون منافيا لا المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون

بخلا وسفها رعاية لمصلحتهم واما الاصلح للعبد فغير واجب عليه

لانه محض حق الله تعم فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى

قوله قيل عليه المعتزلة الخ اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح

لاقتضاء الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا

جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف

في تفسير قوله تعم ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك

انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك بعين

ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا

يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز

لطلبهم

انظر الى ما بينهم في وجوب
ترك المضر وهو وجوب
اماتة الكفار قبل التكليف
اذ يعلم تعالى حالهم لو كلفوا
وان قالوا بانه لا يعلم
فالمصيبة اعظم

بل

٢٤٦

ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمته قوله وجوابه انه لا يعرف ان

كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى تكون

المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب

عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونها اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل

استيجاب الكفر مقتضى كلام الزمخشري ان ان تغفر لهم فليس ذلك

بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو

الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم

من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف

على وقوعها ووقوعها في حق الكفار عندهم محال فيجوز ان يستلزم

المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة

فلا نم انه يلزم جواز ترك الاصلح لانه لا يجوز ترك الاصلح الذي هو

عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو ان تغفر لهم لا ينافي

كون ذلك الترك على الاول نفسه فان مغفرة الكفار محال على

الاول عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق

به والمتعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا لكلام مع

جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل

ان يقول ليس مراده ذلك انما ان في كلام الزمخشري

ان الكفار ... يجوز ... مع ... المغفرة ... اصلح

دالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري
جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب
الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح
اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك
الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من
جواز ترك ما الواجب جواز ترك الواجب الاخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستجمل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق
الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من
جواز الاول جواز الثاني على انا في لزوم جواز الاول من كلام
ايضا تردد كما علمت مما ذكره المحشي **قوله** وههنا بحث اي في الجواب
الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح
بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا نسلم ان ترك ما فيه الحكمة مع
عدم الحكمة في الترك عبث وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى رعاية
الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب
المذكور لا يحسم مادة الشبهة **قوله** اللهم الا ان يقال اي الا
ان يقال دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى
نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب ما تعلق
كبعض

اي على ما ذكره المحشي في قوله
ولو سلم فهم كلامه ان
الاصلح على ذلك التقدير
المحال هو المغفرة الخ
اي فيقال ههنا ايضا ان
الواجب على ذلك التقدير
المحال هو المغفرة الى
اخر كلامه ههنا فانه يجري
ما عدا لفظ الاصلح فانه
يبدل بالواجب فعلم
بذلك انه لا يلزم من
كلام الزمخشري جواز
ترك الاصلح ولا جواز
ترك الواجب كما عرفت كما

كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح
لا ينفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله
قيل معناه اقتضاء الحكمة يعني معنى وجوب الشيء على الله تعالى اقتضاؤه
الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما
الشارح بقوله وليس معناه استحقاق تاركه الذم الخ قوله وجوابه انهم
حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي
هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا
مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه
الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته فيكون صدور ما يقتضيه
الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث
قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل
لازم لذاته لاشتماله على المصالح واقتضاء الحكمة واما نحن معاشر
اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك خصوصيات ما يقتضيه
الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح
لا يطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا
كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك
الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز

على الله تعالى حكموا بوجوب تلك المخصوصات وقالوا ان الاخلال به نقص يستحيل

على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار واسنده تعالى العناية

الازلية اي اسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى

بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا رحمه الله العناية احاطة علم

الاول بالكل بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكمل

فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان

الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس

ولهذا اضطر الحكماء الى ان قالوا بل ان الوجوب بهذا المعنى راجع

الى الفلاسفة اضطر متاخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على

الله تعالى انه يفعله البتة لا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من

طرفي الفعل والترك لازما لذاته حتى يستحيل الطرف الاخر حتى

يكون مجبورا كما هو مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا

ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيب

بان الوجوب الخ اي اجيب عما قاله متاخرو المعتزلة بان

الوجوب مجرد تسمية اذ يكون حاصله ان الله تعالى لا يتركه

على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق

الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب الخ اي العجب من متاخري

المعتزلة

ش تلك ح

ح قوله ح

ما هو مصطلح ح

المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من
بعث الاموات يوم القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب
والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار
الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في الامور التي
اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب
بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس
قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه
عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل
افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا
بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي
عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد
قوله والا للعقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة
لا يقولون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله
لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات
الصانع وكونه عالما وقادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال
للاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا فيجب

تاويلها بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر قد استوى بشر على
العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التقدير
وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجب التاويل على
راي من لم يقف على قوله تعم الا الله بل وصله بقوله والراسخون في العلم واما على
راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض الى الله تعم علمه وان
يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد ابن حنبل
انه قال الاستواء معلوم وكيفه مجهول والبحث عنه بدعة لكن على هذا
المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا
لان علمه مفوض الى الله تعم وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله
قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على
العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك
ولما امتنع هاهنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سريرا
اصلا كقوله تعم وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه
مبسوطتان اي فهو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط
قوله عرضهم على النار احرقهم بها العرض في اللغة يشبه او دل
فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم
على النار

إلى النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف **قوله** وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة

الساعة يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم

على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة بلا شبهة

في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا

نعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت قبل قيام الساعة **قوله** ثم استدل

ان القائل يعترف ان الله يدل على انه لا دخل للكفر عقيب الغرق متحقق بلا

مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد

ثبت العذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب

القبر واما ما قال المنكر ولا ممن ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة

الآخرة اقل قليل فتعقيبها استعمل الفاء فنادر لا داعي اليه **قوله** جوز بعضهم

تعذيب غير الحي اي ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري من

الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد

لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روي

رواية مشهورة ان لبعض الاحجار قد تكلم وصدق محمدا صلى الله عليه

وسلم وان لبعض الاحجار قد صار باكيا حتى انقطع ماء منه

خوفا من ان يكون وقود جهنم حين سمع قوله تعالى وقودها الناس

والحجارة والله تعالى قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون

[هامش: نالعلة تمام] [هامش: الاحجار] [هامش مائل: illegible]

سببا لادراكه الالم واللذة لتاذيها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى
منه عليك ان ليس المراد بالحي ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية
بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك
الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز
ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك
الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول الى دفع لما قيل ان تعذيب
من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤها من بطونها وحواصلها
ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان بان الدود في
الجوف او في خلال البدن تتالم وتتلذذ مع عدم شعورنا بذلك
قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول الى قوله النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي
وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدءا لا معادا لان
المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا
قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبتدءا والا اي وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة
العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
بعدم

دل احسن

250

قوله

اجيب اولا بان اعادة الى هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول وقوله فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير والتعدد الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كان الوقت من المشخصات لتوجه تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل التشخص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة التشخص مغاير لما سبق وهو مم لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة التشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول نعم يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت

الموجود قبلها واما ما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان

في الاول بلا انفاد وستعرف لا انقال يحتمل ان يراد الى يعتبر انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده من قوله الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الى يعتبر ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند الح اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص الى وعدم افادته المطلوب لبقاء المنع المجرد اعني لا نم ان الوقت من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يجوز تصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلهذا لا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء قوله وثانيا بان المبتدأ هو الموجود اي اجيب ثانيا بان الح وحاصله اختيار الشق الاول وهو

ان الوجود

على ان في التحقيق علما اختيار الشق الاول

على ان الحادث يلا رفق في المتجدد في الثاني ما الفائدة ان ما كان من المنع المجرد هو ان وقت من المشخصات ٥

الحادثة له مدفوع بان الوقت لا يجوز ان يكون من جملة المشخصات ٥

ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا ايضا يلزم ان يكون مبدأ لا معادا
لان المبدأ هو المخصوص في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر
والمفروض ان الوقت هيهنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ
بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث
آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه صح وصفه مسبوق
بحدوثه الاول وانما قلنا فرضا لان اعادة الوقت حين
البعث غير واقعة فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان
اوقات ابدانها متخالفة بل متخالف ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق
بعينه الوقت الاول ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم
بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخارجية
الجواب الثاني انا لا نم على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون
مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى لو قرر دليل
امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعيد الوقت الاول
وهو محال او لا يعيد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب
الثالث قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم الى اي قال النافون
ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم

بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموصوف سابقا بعينه الموجود متقدم
بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين
متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون
الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا
يكون المعاد هو المبتدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة اي
اي لا نسلم ان التخلل هيهنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم
زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث
وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود
ولا استحالة فيه لوجود الطرفين زمانين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل
العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا
ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف
مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال
بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس
شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني
على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا
فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التمييز

بابي

اي ظرفا للشخص وظرفا لوجوده قبل العدم وبعده بل الزمان يكون متميزا او وجوده مقولة به وعودا فيكون التخلل محالا ولو وجد زمان ظرفا لوجوده لا كان التخلل محالا لانه تخلل بين زمانين

252

بين الوصلين الخ وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء متشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المتشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت البداية غير الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظ قوله وايضا لو تم ذلك الخ جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص

زمانا متحقق قوله وفيه بحث اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث
اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدء والمعاد بالعوارض
الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخص منها وتغيرها
وبين ذات الشخص ونفسه وان وقع ذلك الاختلاف لزوم اي لان
التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه يكون
المفض ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل
العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم ظ من التميز
بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما في الثالث فلان معنى
التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في
خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص
الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص
ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم
وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه
يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك
بعد زمان ابتداء
الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ
وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو تم ذلك الخ قوله
ذهب بعضهم الى الاعادة الخ يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى

اللهم

253

الله تع وهو مخالف لظم قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات

والارض الا من شاء الله **قوله** واجيب بان الهلاك اعم وكذا مثله يسمى فناء

عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تع كل من عليها فان على الاعدام ايضا **قوله**

فالمراد اهلاك الكل اى الاجسام والاجزاء بخروجها عن صفاتها

المطلوبة منها وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك

دائما الا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار

وقال في مشكاة الانوار العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة

ترقى ... لم يروا بالعين المبصرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل

شيء هالك دائما الا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو

هالك ازلا وابدا **قوله** لعل الله يحفظه الخ قيل على انه يجوز ان يكون

الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملائكة

باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب

ولا يحصل منها نماء النبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال

لم يقم عليه شاهد بل يخالفه لقوله تع قال من يحيي العظام وهي

رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه صريح في ان المحشور

هي الاجزاء الرميمة المختلطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون

انها نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه

انتهام

ترقى
١٢

ويعظم قدرهم ويلي فالقيته فيد فخفني يا محمد اترى الله يحيى هذا
بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم يبعثك ويدخلك النار
وقد يقرر وكرسلم قوله المولود من الاجزاء الترابية التي ينثرها
الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد
في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم
في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال
العقلي قوله لان التعذيب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة
والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب
اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك
ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة
عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر
لا يكون مخلوقا من البدن الاول وهو غير لازم هنا انما تعلقه بالبدن
المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرة لها في
الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول
عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خبير بانه يجوز
يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموع
لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد
الاول

في الرحم على المختار ع

الاصلية للاول من قبل الاجزاء الاصلية والاعضاء الاصلية لذلك الشخص فيكون خلقا بعينه من غير الاجزاء الاصلية ولا الاجزاء الاصلية الاجزاء الاصلية ع

انه قيل هذا مناف لما قال انه يجوز ان يكون بتا والجواب ان الاعتبار انه يخلق الله في جميع الى ان قال وهذا الاستلزام اعادة الروح الى بدنه لان هذا يدل على ان العذاب ليس للروح قلنا معنى قوله لا يستلزم انه لا يستلزم اعادة الروح على الوجه التام كما يدل على هذا قوله ثم ولا ان يتحرك ويضطرب الخ لانه لا تعاد اليه الروح اصلا فلا منافاة

ابن محمد ملخصا

الاول نقل عنه ولعل المدعي بنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني
لاجزاء الاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه
انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الالم بالجلد الثاني غير
معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد الثاني فهو محل الالم قطعا
وفيه انه ان اراد بكونه محلا للالم انه متألم فهو ظاهر الفساد اذ لا آلم
في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح
فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه
معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين
ميل الى التناسخ وجواز عن الطريق الحق لان المراد بالاجزاء
في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن
الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده
مغايرا الجلد قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة سواء كان نهرا
على ما ورد في رواية او حوضا على ما في اخرى قال في البيضاوي روي
انه صلى الله عليه وسلم قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير
مائه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج
وقيل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف على ما روي من ان الصحابة
قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر قال على الصراط فان لم تجدوني

الظاهر انه اراد انه محل للالم مع الروح لكن لا كمحل الالم الاول فلا يرد عليه ما قاله عبد الحكيم

وهذا يدل على ان الجلد الثاني غير الاول بحسب الاجزاء الاصلية للجلد الثاني

فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في الحشر
قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر
ملك يأتي به حيث يأتي النبي صلى الله عليه وسلم فان كان في الموقف يأتي به
في الموقف واذا دخل الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي
كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم اه اشارة الى دفع توهم
وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب به ماء الحوض مرة اخرى
لان الشرب انما يكون لدفع الظماء وحاصل الدفع ان وقوع الشرب
الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعيم لا لدفع
الظماء قوله يجوز ان لا يشرب به الامن قدر له دفع توهم ان يقال ان
المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظماء مع ان الظماء له
لازم للاحراق بالنار وفي قوله الامن قدر له اشارة الى ان الشرب قبل
ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة
من النار قوله او لا يعذب بالظماء اه اي من شرب منه وقدر له دخول
النار لا يعذب فيها بالظماء بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الحديث
يدل على انه جميع الامة يشربون الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله
اي قبل ورود النار
ولا نم ان الظماء لازم للتعذيب بالنار قوله فوجهه ان الطلب
نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه صلى الله

علیه وسلم یجوز بان یطلب اولاً فی الحوض ثم فی المیزان ثم فی الصراط
وبان یطلب اولا فی الصراط ثم فی المیزان ثم فی الحوض وفی ذکره صلی
الله علیه وسلم هذا الطریق الثانی اشارة الی ان الصراط اقوی للطلب
فان الاحتیاج الیه صلی الله علیه وسلم علی الصراط اکثر فالطلب فیه
اولی واجدر انتهی کلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشی ان
الاستیناف من کل طرف وان جاز عقلا لکن الترتیب یابی عنه
اذ لا یحسن ان یقال فان لم تجدونی فی الموقف المتاخر ناخر زمانیا
فاطلبونی فی الموقف المتقدم تقدما زمانیا بل المناسب ان یقال
فان لم تجدونی فی الموقف المتقدم فاطلبونی فی الموقف المتاخر ووجه الدفع
انه یحسن الامر بالطلب فی المتاخر للاشارة الی ان الطلب فیه
اقدم واجدر قوله والقول بان تلک الجنة اه رد علی ما قیل انها کانت
بستانا فی ارض فلسطین کورة بالشام او قریة فی العراق او کانت
بین فارس وکرمان خلقها الله تعالی امتحانا لآدم علیه السلام قوله
یرد علیه انه اه وایضا یجوز ان یکون الهبوط عبارة من الانتقال
من الاعلی الی الاسفل بحسب الرتبة علی ما قال ذلک القائل انه
انتقل من ذلک البستان الی ارض الهند کما فی قوله تعالی اهبطوا مصر
فان لکم ما سألتم قوله ای خلقها لاجلهم اه توجیه للمعارضة یعنی

ان اللام فی قوله للذین للاجل وجعل تامة بمعنی خلق فالمعنی نخلقها
فی المستقبل لاجل الذین لایریدون علوا فی الارض ولافسادا فلم تکن
موجودة الآن قوله فان قلت یحتمل ان یجعل اه یعنی ان المعارضة
المذکورة انما تتم لو کان الجعل تامة بمعنی الخلق واللام للاجل لکن یحتمل
ان یکون الجعل متعدیا الی مفعولین ویکون قوله للذین مفعولا ثانیا
فیصیر معنی الآیة نجعل الجنة کائنة وحاصلة لهم فی الزمان المستقبل قوله
فغیر الحاصل اه ای ما یدل الآیة علی عدم حصوله الآن جعل الجنة کائنة لهم
وحاصلة لا ان نفس الجنة غیر کائنة الآن فلا معارضة وفی بعض النسخ
بدل قوله فغیر الحاصل جعلها کائنة لهم فیصیر الحاصل جعلها کائنة
لهم والمؤدی واحد قوله قلت یمکن ان یقال اه یعنی ان المنع فی غایة القوة لکن
یمکن ان یقال فی دفعه ان المتبادر من جعل الدار کائنة لزید تمکینه وعدم
منعه من التمکن فیها سواء حصل له التمکن فیها اولم یحصل فمعنی نجعلها
للذین نمکنهم فی الاستقبال من التمکن فیها ولا یخفی رکاکته لان التمکین
من التمکن فیها لازم لوجود الجنة غیر منفک عنه علی ما یدل علیه قوله تعالی
اعدت للمتقین فلا یمکن ان یکون نفس الجنة حاصلة الآن ویکون جعلها
کائنة لهم فی الاستقبال وههنا نظر وهو انه ان اراد باللزوم اللزوم
الواقعی اما بمعنی کلما وجدت الجنة وجد هذا المعنی ویمتنع انفکاکه عنها

قوله ولا یخفی رکاکته ای رکاکة هذا المعنی المتبادر علی قول اهل السنة المستلزم له من نجعل واما کان رکیکا لاستلزامه عدم وجود الجنة الآن وهو خلاف دعواهم وبیان ذلک ان التمکین من التمکن فیها لازم لوجود الجنة فلو وجدت الجنة الآن لزم وجود التمکین الآن ایضا لکن اللازم منتف فالملزوم کذلک وهو وجود الجنة الآن کذلک فیکون وجود الجنة الذی هو الملزوم ووجود التمکین الذی هو اللازم کلاهما فی المستقبل کما هو مذهب المعتزلة ولا یکون نفس الجنة حاصلة الآن ویکون جعلها کائنة لهم فی الاستقبال کما هو مذهب اهل السنة

(تمنوم)

فمفهوم لان القدرة عدم العجز عن الفعل ويجوز عجزهم عن التمكن فيهما مع وجودها

بناء على ان الموانع لا يمكن دفعها الا من الله فجعلهم قادرين على ذلك برفع

تلك الموانع كما لم يتمكن الكفار من التمكن فيهما لمانع الكفر وحمل القدرة على الامكان حتى يتم اللزوم ان

الذاتي مع انه مجاز لا يصار اليه بلا صارف ولا صارف ههنا بما لا يجوز لان الامكان

الذاتي للشي لا يكون بجعل الغير واما بمعنى ان هذا المعلوم يتحقق بدون

وجودها فمع انه خلاف المتبادر مسلم لكنه غير مفيد لان عدم تحققه

بدونهما لا يستلزم ان يكون مقارنا لهما غير منفك عنهما ولعل منشا توهم

لزوم هذا المعنى توهم استلزام لزوم اعدادها لهم للزوم او توهم استلزام

امكان التمكن للقدرة عليه او توهم عينيته لهما والكل باطل وبالجملة لو

حمل ما ذكر فاذا فرض وجودها الان لكانوا قادرين على التمكن فيهما الان والا لكان

بطلانه بديهية فكيف اللزوم وان اراد به اللزوم العرفي بمعنى المفهوم المتبادر من جعل

الدار نكرة غير مشار اليها ومعرفة مشار اليها فليس في شيء من الصور ما يدل دلالة

عرفا على وجودها في الاستقبال فضلا عن دلالتها على ذلك اللزوم بل

اذا كانت معرفة ينبغي ان تكون الان موجودة عند الاشارة ليصح جعلها

مشار اليها حقيقة هذا ومن هذا ظهر ان ما استظهره بعض الافاضل في

توجيه هذا اللزوم حيث قال هذا ظاهر اذا كانت الدار نكرة غير مشار

اليها واما اذا كانت معرفة فالظاهر المتبادر هو تمكين تلك الدار

للذين اه اما بالهبة او بالعارية

وقت حصول ذلك القول حيث جعلت مشارا اليها ليس يخطر هذا
ماخطر بالبال عند تشتت الحال قال بعض الاذكيا في حل هذا المقام
وتصحيح اللزوم لعله اراد من تمكين التمكن فيها جعلها كائنة بحيث لا تكون
آبية من التمكن فيها ولا مانع من قبلها عنه ولو كان موقوفا على سائر الاسباب
ولا خلقت الجنة الا لاجل ان يتمكن المصلحون فيها المتقون فمن البين ان
جعلها لذلك آبية عن تمكن المفسدين غير ابية عن تمكن المصلحين والمانع
من قبلها عنه مع توقفه على سائر الاسباب فوقه واما الحمل على التمكن بالفعل
فعدول عن الظ بمعنى اما حمل الجعل في الاية على التمكن بالفعل والتمكين من
التمكن وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم بل يكون
فيما سيأتي فعدول عن الظ المتبادر فان المتبادر من قولهم جعلت الدار
لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد
على هذا الاستدلال اه اي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين
الفريقين القائلين بوجودها الآن والمنكرين اذ المراد بالشيء الموجود مط
سواء كان الآن او في الاستقبال ومعنى الاية ان كلما يوجد في وقت من
الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدتا لوجب
هلاك اكل الجنة تحقيقا العموم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن

هلاك

بيان لعدم كونها ابية ولعدم المانع من قبلها

رد على المعتزلة

258

هلاكه بط لقوله تعالى اكلها دائم فوجودها فى الاستقبال بط قوله
لا الموجود وقت النزول اه اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية
اى قبل الحشر اعنى فى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الاخرة خارجا عن عموم الآية
قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الآية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء
دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه
مسترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا
فهو ظ البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه
بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظ كلامه فنقول انه
تخصيص بالقرينة اللفظية فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة
قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال
قوله مثله قوله تعالى خالق كل شئ فان معناه كل ما يوجد فى اى وقت من الاوقات
فهو خالق له وعالم به لا انه خالق للاشياء الموجوده وقت نزول الاية اى فى الدنيا
وعالم بها قوله يعنى ان المراد الدوام التجددى اه يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد
بالدوام هو الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهو
لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على
العرفى دون الحقيقى على ما بينه المحشى لان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة
والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال فى

اى كونه محكوما عليه بالهلاك اى

شرح المقاصد الدوم المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا
انتهاء بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكول فانه مبنى
على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول آه اى ولك ان تقول
فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا
والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ
هالك هلاك كل الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك
الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله
وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرأ عليهما
العدم ولو لحظة واما على ما قيل من طريان العدم عليهما لحظة فلا يتم
لانه يلزم منه انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح قوله اى المقصود منه
واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح
لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر حاصله ان الانحصار فى التسعة
غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فتكون
ثمانية والا اى وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود
او فى المعبودية فتبقى انواع الكفر مثل اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات
الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا تنحصر فى التسعة ايضا
ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح فى شرح

لا تعلم لا تعلم من الكبائر لا يكون كفرا ابدا

بحمل بانا مبنى على ما هو الصحيح من ان تعلمه حرام ان

الكشاف

258

الكشاف من انه لا يرى خلافا فى كو[illegible] يجوز ان يكون

المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا

والصحيح انما هو ان يؤيد ما ذكرنا انه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان

الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال واربعة فى اللسان هى شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر

التى فى اللسان وما فى اللسان الا تعلمها وتعليمها قوله هذا مخالف

لظاهر قوله تعالى فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اى لا اضافيان

اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع

المنهيات سوى واحدة وهى دون الكل وليس ذلك فى وسع البشر اى ولا يكلف الله نفسا الا وسعها

كذا فى شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سيأتى اى توجيه الاية ما

سيأتى فى الشرح من ان المراد بالكبائر الكفر وجمعه باعتبار الانواع

المندرجة تحته او بحسب الافراد القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل

من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده

ما وقع فى قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة

المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به الانواع

الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد

به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة

الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة
تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جاز تة وموافقته لعرف اللسان على الآ
الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر
حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران ومالت نفسه اليهما
بحيث لا يتمالك لكفها فكفها من اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه
من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت بحسب الاشخاص والاحوال
ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه عدم
حلا الا اه يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدم حلالا لانه نفس تكذيب
الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال الاجماع
مع مخالفة الحسن فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل
منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله لانا نقول اه ان الحسن
انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان
فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر
المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور
ان المراد باجماع السلف اجماع المتقدم على الحسن ومخالفته لا تضر
في الاجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل
غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المتقدم على الحسن لما خالفه الحسن

فان

259

قوله فان مخالفة الاجماع كفر مع ... الا ان المراد بالايمان اه
يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار
القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن
المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على
حقيقته بل كان كناية عن نقصان الايمان الذاتي كانه التحق بالعدم قوله
وجه الاستدلال ان كلمة من اه يعني ان كلمة من في الاية عامة شاملة لكل
من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل
بما انزل الله تعالى قوله والجواب ان الحكم اه يعني ان الاية متروكة الظاهر
فان يحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب
وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله
وايضا اه جواب اخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما
من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحملها على الجنس
ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله لا يكون الا غير مصدق ولا نزاع
في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق الآية
قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل اه يعني ان ضمير الفصل مفيد لحصر
المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل
فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي يعني ان مرادهم

[Margin notes:]
فيكون
الموجود في الكافر وافراده
ومن لم يحكم بجميع ما انزل الله بل ببعضه ...
فلا يكون مما نحن فيه
التوجيه

الاعتراض توهم ان هذا الخلاف واقع بين اهل السنة والجماعة والغفلة

عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة لانهم ايضا من اهل القبلة

قوله على انه يجوز ان يكون اه علاوة على قوله اي على ان قوله لا يحتمل الاباحة

قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى

الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا

يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع اه اي نعم يرد على الدلائل

الثلاثة للمعتزلة منع اما على الاول فانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين

المسيء والمحسن لجواز ان يكون عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا

نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير

الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكونه

في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية

وكفه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاطه درجة تامة وايضا لم لا تكفي

التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه

واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية يوجب امتناع

العفو لانه كما كان الكفر من العبد في غاية السفلى يكون العفو من الله تعالى

في غاية العليا فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية

في الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو

رجوع

الظاهر انه يقول اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة الى المحرم قول بالقبح العقلي غير مسلم

يعني ان الدلائل اربعة اولها قوله وايضا الكافر اه لكن ترك الاشارة الى منع ذلك لانه يفهم من قوله لجواز ان يكون عدم اه لانه يمكن ان يقال في منعه انه يجوز ان يكون العفو لحكمة خفية ابن محمد

مطلب قوله توهم ... [illegible]

261

رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد
الابد يوجب الجزاء الابد لا اثبات له من دليل وعلى تقدير ايجاب الجزاء لا نسلم
ايجابه جزاء الابد فقوله وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل
في الحقيقة منعان قوله قد يظن ان الضمير اه اى قد يظن ان الضمير المنصوب
في يخصصونها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الايات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض
عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح
في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة
يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له المغفرة
بل المغفرة بالتوبة تعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فانه يفيد
ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة
لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى
بالحسنة وجب المجازاة عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة
واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة
للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المفيد للبعضية قوله والصحيح ان الضمير اه
اى ما ظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب

اي يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة لا الآيات والاحاديث يعني ان مغفرة الله تعالى انما
تتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة
بها ولا يخصصون الاية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى
يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر
لمن يشاء وهو مرتكب الكبيرة التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء
وهو مرتكب الكبيرة الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع
الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض
المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث
بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة كقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم
وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والايات الواردة بالتعليق
يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق بالمشية هو اصحاب الصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
اي يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب
الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الايات بها او لا تأمل فانه من

اي لم يكن مانع مثال ابي

اي للمانع منه في ابي

تمت

بعض ان الد
وايضا الكا
لمنع ذلك
ان يكون عد
في نفسه انه
لحكمة خفية

مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا كلمة اه جواب للاعتراض المذكور اى على
تقدير ان يكون الضمير للايات والاحاديث للمعتزلة
ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد
وهذه الايات ولا نسلم ان ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر
يتم اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها
ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة فى الآية
هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره
فى شرح المواقف من انه لا استحقاق للعقاب بالصغائر
عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد
العضدية واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة
وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل
يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فمعفو
عنها عندهم صغائر المجتنب الكبائر فلا ينافى قول المحشى
قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه وقوله
واما استطراد ذكره ههنا اى انما استطرد الشارح ذكر التى يبقى تحت المشيئة فيحتاج الى الشفاعة
فلا يصح التفريع

اى الشفاعة ما جزا اى لا عذاب عندهم على الصغائر وكذا الكبائر المتوب عنها فلا

اى واما صغائر غير المجتنب فهى بالمشيئة

اى فى قوله ولذا نفوا اه اذ غير المجتنب قد يعذب لانه على هذه الارادة التى جوز لهم

الوجوب فی جواب استدلال المعتزلة علی نفی وقوع مغفرة
الکبائر للذین لم یتوبوا ردًا لتمسکهم بهذه الایة الواردة
فی العصاة فی وجوب عقاب العاصی والا فلا دخل له
ههنا لان المتنازع فیه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة
وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا ای وجواب
المعتزلة عن استدلالهم بتلک الایات فی مقام نفی
وقوع المغفرة للعصاة قوله وقد کثرت النصوص اه
وحاصل الجواب بأنّ کثیرة فی العفو مثل قوله تعالی
وهو الذی یقبل التوبة عن عباده ویعفو عن السیئات
وقوله تعالی او یوبقهن بما کسبوا ویعفو عن کثیر
فلا معنی للعفو بالنسبة الی الصغائر والکبائر المقرونة
بالتوبة لانه ترک عقوبة المستحق ولا استحقاق
فیهما عندهم فیکون بالنسبة الی اهل الکبائر الذین لم
یتوبو فتعارض ادلة المغفرة والوعید وتاریخ النزول
مجهول فحکمنا بانها مقرونة فیصیر البعض مخصصا
للبعض فخصص المذنب المغفور من بین ورود عمومات
الوعید جمعا بین الادلة قوله وفیه جواب آخر اه

النصوص ص

یحتمل

263

يحتمل ان يكون معناه ان فى قوله وزعم بعضهم جوابا آخر
عن المعتزلة وحاصل الجواب وورود عمومات الوعيد لا يستلزم
الوقوع البتة لجواز التخلف فان الخلف فى الوعيد كرم ويحتمل
ان يكون معناه ان فى هذا المقام جوابا آخر ويكون اشارة
الى ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد من ان القول بالاحباط
وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف
كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم
بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب
ودخول الجنة قوله بل كذب منتف بالاجماع لانه اخبر الله تعالى
عما يكون احوالهم فى المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالى
عن ذلك وهو باطل بالاجماع قوله اقول لعل مراد هم آه اى مراد
ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد كرم ان الكريم
اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبنى
اخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة فى الوعيد
معلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجرا للعاصين

اى بجواب آخر غير الجواب الذى فى قوله وقد كثرت النصوص آه مما قاله هذا البعض هو حاصل الجواب الذى [illegible] فى قوله

ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه
يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لؤم لا يليق
بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة قوله ويجوز العقاب على
الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى
ان المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي بمعنى
عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع
فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلى فانهم متفقون
في ذلك على ما صرح به الش بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا
قوله لعدم قيام الدليل اه يعنى انا حكمنا بالجواز الوقوعي
ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية
لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل
على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا
بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما يتوهم ان
غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز

اذ لا بد

264

اذ لابد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما
الممتنع دليل تعيين احد الجانبين اعنى الوقوع واللاوقوع قوله
وما ذكره الشارح من الادلة اه يريد ان المدعى مركب من جزئين
احدهما انه لا قطع بالوقوع والثانى انه لا قطع بعدم الوقوع
والادلة التى اوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوى
دون الجزء الثانى مع ان الخصم اعنى المعتزلة لا ينكر الجزء الاول
اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما يخالفنا
فى الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب
ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل
بما لا يعنيه هذا لكن فى اثبات ان ادلة الشارح انما تثبت
الجزء الاول دقة ولذا امر المحشى بالتامل فاعلم ان الدليل
الاول اعنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة
اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى حيث ذكر الكفر فى قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ولكن لا يدل على انه لا قطع
بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من يشاء فى
حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبين وكذا الاية الثانية
انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء

لاثبات ان ادلة الشارح انما تثبت الجزء الاول علم وجه يظهر منه تلك الدقة

بيان قوله الشارح ... [illegible]

انما يكون للسؤال والمجازات ولا شك ان المجازات غير واقعة
على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر
فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازات غير واقعة
على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك للزم ان تكون الصغائر والكبائر
بعد التوبة ايضا موجبة للعقاب وهو باطل بالاجماع
ولبطل تكفير الحسنات للسيئات مع انه ثابت بقوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ح
ان يكون المجازات على الصغائر قطعية فيثبت بالاية
خلاف المدعى فعلم ان المجازات على ما يحصى انما هو على
تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات
بان لم تكن توبة ولا اجتناب
فح للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق
العقاب بالصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت
الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام
المحشى وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملام
اذ كله ابحاث منشأها سوء الظن وعدم الاعتقاد
بما قال رحمه الله تعالى قوله حاصله ان التكفير اه اى حاصل الجواب ان
تكفير السيئات في الاية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة

ويكون

ويكون المراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان نشأ فلا يدل على القطع بوقوع مغفرة صاحب الصغائر
المجتنب وانما كان مقيدا بالمشيئة لان المراد بالكبائر انواع
الكفر او اشخاصه المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل
فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر
والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشيئة
لصار مقتضى الاية ان تكفير ما عدا الكفر من الصغائر
والكبائر متيقن اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر
نكفر عنكم سيئاتكم التي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر
وهو مخالف للاجماع المتفق على ان تكفير ما عدا الكفر غير
متيقن بل هو اما مقيد بالمشيئة كما هو رأى اهل السنة
والجماعة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع
اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة
يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل
دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشيئة فلا

حاجة الى ان يتكلف بحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى
ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان شاء الله فلا يكون وقوع
مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لولم يحمل الكبيرة على
الكفر لزم محذوران احدهما بقاء تعليق تكفير الصغائر
بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر
بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه ح يكون المفهوم
من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير
الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة
الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق الذي وجده الخاطر
الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب منه
ذوو الافهام مبناه ان قوله ولولم يحمل اه اثبات لحمل الكبائر
على الكفر وهو بط لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر
بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع
يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة له الى الاثبات وسخند

بخلاف ما اذا حملت الكبيرة على الكفر فان الدليل ثابت على التعليق ثابت وهو الاجماع على ان مغفرة ما عدا الكفر بالمشيئة

هذا الجواز بيان لحاصل المشيئة المراده لان الكلام على تسليم ارادة المشيئة كما عرفت سابقا حيث قال اذا كان التكفير مقيدا بالمشيئة فلا حاجة الخ

لانه اخذ الجواز في قوله لانه يجوز اه بالمشيئة الدالة بناء على تقييد التكفير على الجواز ومن المعلوم ان قوله لولم يحمل اه ان كان لدفع الوهم فالتكفير مقيد بالمشيئة كما عرفت فقوله لانه يجوز اه موافق للدعى وان كان اثباتا لحمل الكبائر على الكفر بل على ما يقابل الصغيرة اه فلا يكون التكفير مقيدا بالمشيئة فلا يكون قوله لانه يجوز موافقا للدعى لانه يكون المراد ح لولم يحمل الكبيرة على الكفر بل على ما يقابل الصغيرة يكون حاصل معنى الاية ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر بطريق القطع لا بطريق المشيئة من غير ارادة المشيئة ويكون حاصل معنى الاية انه تكفير الصغائر بطريق القطع انما يكون عند الاجتناب والجواز ولا شك انه فلا يصح قوله لانه يجوز اه على هذا التوجيه

منه

منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية
محتملة واية الغفران المعارضة لها اعنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الاية المحكمة انه يغفر ما دون
الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم اصحاب
الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب
ان تكون الاية المحتملة مبينة للمحكمة قوله اى المقبولة اه لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعها
المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح في تعريف الفقه في بحث
الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب
المكروه قوله لانه الملازمة اى لا نم انه لو استحق مرتكب المكروه
حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان الجزاء الادنى
وهو مرتكب المكروه لا يكون لجزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان
له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك
فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر
المبني للفاعل اعنى كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه لا يستحق كونه
حرمان كونه شفيعا لرفع الدرجة في بعض مواقف الحشر مثل السؤال
والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب في بعض آخر مثل الصراط
على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق

266

العذاب المنافي للعفو لكن قوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
يدل على حرمان وقوع الشفاعة في حق تاركها الا ان يقال انه وعيد يجوز
الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهو بعم
الكبائر اي الذنوب فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لقائل
هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر
واما اذا خص الصغائر بقرينة قوله تعم لذنبك فان ذنبه عم
صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم قولهم با
ستحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار
حاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عم
خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر قوله وعلى انها
ليست لرفع الدرجة اي يدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك
نفيسه الشفاعة التي لم تنفع الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم
الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس
تخفيف مع ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح
تحقيق حالهم وتخصيص يأسهم قوله لكن لا يدل على انها لا يعترض ان هذه
الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا يدل
على انها في حق اهل الكبائر فبل لا تدل الا بجهة تخص النفع هي الكفر
تخص فاذا اسعى

بل لاهل الصغائر

واذا انتفى يثبت النفع مطلقا ولانها المحل المخالف فاذا ثبت الاصل

الشفاعة مثبت للمدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة النفي

للنفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان

يكون في اهل الكبائر امر آخر واما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه

دلالة تحقيقية لا انه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب

الخصم قوله ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة لعل ان هذه الآية ليست

للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة

مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها

عن الظاهر وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول لا نسلم انها تتعين

حجة قوله ثم انه يحتمل اى ثم ان الآية لا يدل على نفي الشفاعة اى نفيها

على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية

العاصية فيكون معنى قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس

العاصية في حقها بشفاعة الشفيع لم يقبل منها طلب الشفاعة

ويقبل في حقها بوجه آخر بان يجيء الشفيع لشفاعته وما

قيل ان التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان

المرجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى منع

الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام لسلب

في الصغائر والكبائر

لان الشفاعة لا يجوزون

منه بزعم المعتزلة الا لعدم استحقاقهما العذاب عندهم فيها

فالخلاف بيننا وبينهم في الاستحقاق

العذاب ثم بعد اثبات الشفاعة

يصير الخلاف في الشفاعة

في حقها فالخلاف في الاستحقاق

متاخر عن الخلاف

ى لانا نقول فيها ايضا وتخصيصها بالكفار

بمعاونة الادلة

لا العموم كما في الشفاعة اى بل في بعض

الاحاد

263

احكام نقيلة من كل واحد واحد

العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان

النفي الخ يعني انه لا معنى لمنع الدالة على العموم لان النفس

في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس الخ نكرة في سياق النفي جارية والضمير

في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في

كل الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب الخ يعني انما يلزم من عموم المرجع

الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث

عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية

حقيقة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا تعم في الاثبات

وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون

الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون رجوع الضمير الى النكرة بحسب

معناها الوضعي ظاهر لا يستلزم العموم الا ترى انه اذا قيل لا رجل في

الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم

على السطح مع ان الضمير هاهنا ايضا راجع الى نكرة واقعة في سياق

النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناها الوضعي

من الاستخدام كما توهمه الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من

المعنيين ولم يستعمل النكرة هاهنا في المعنيين بل هي مستعملة

في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له

العموم

268

العموم بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه في التلويح وقد صرح

بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي

كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه

فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح

ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له

ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا تأكل شيئا وليس بشيء لان مراد

المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة

بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة

وهو الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي

والنوعي فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في

التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل اي نعم لو

قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة

فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله لم اقبل

منها كان لم اقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما تعم النكرة

لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعد

قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون

نكرة فانه اختلاف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة

قد وقع

وضع الشخصي وضع كل لفظ بعينه لمعنى سواء كان ذلك المعنى شخصا او مبهما والوضع النوعي وضع لفظ على معناه لا بخصوصه بل وضع امر كلي شامل للافراد النوعي وضع ... الواضع وضعت لمعنى كان يقول الواضع ... شاملة النكرة المنفية التي ... لا تأكل شيئا مثلا لكثير غير محصور على سبيل الاستغراق فشيئا هنا موضوع للفرد المبهم بحسب وضعه الشخصي موضوع لكثير غير محصور في ضمن وضع النكرة المنفية لكثير الذي هو الوضع النوعي وكونه مجازيا بالنظر الى الافراد النكرة المنفية مثلا فان شيئا في لا تأكل شيئا استعمل فيما وضع له ضمنا وتبعا لوضع النكرة المنفية ولم يستعمل فيما وضع له بخصوصه كما في قولك خذ درهما مثلا فلذا اي مجاز ... قرينة ...

او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم العفو بالنسبة الى يعني
عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم
يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون
تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى
العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب غير مفيد في بيان ... وما قالت
المعتزلة فبيان الشرط غير تام وما قال الفاضل المحشي من ان كلام
الشرط مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم
على ما قال في شرح المواقف فيه ان تخصيص المجتنب عن الكبيرة مستدرك
وهو ظاهر قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود
في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما
قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيه فعدا في العذاب
عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها ولذا جعلوا جزاء الكافر
ومرتكب الكبيرة قوله فيه شيء ظاهر لجواز ان في انجزاء الايمان هو
الجنة لا مجرد التخفيف بقوله عم لم يدخل الجنة من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان والقول بتخفيف العذاب خلاف مذهبهم
على ما مر قوله ومبنى الاستدلال على ان العمل الخ لانه على تقدير تناول
العمل للتروك المنهيات يكون معنى الاية ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات

الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس
فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم
نعتبر ولهما فالعامل بالصالحات يجوز ان يكون مرتكب كبيرة من الكبائر فيدخل
مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيهم فيتم الاستدلال
قوله ثم انه لا دليل يدل على عدم خلود سائر العصاة ان الاستدلال بالآية
على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب
الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين
آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل الاعتزال عن خلود جميع اهل
الكبائر في النار **قوله** فلا يرد جواز التفاوت اي لا يرد انه
يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب
الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يرد بالجزاء على الجناية **قوله**
وهذا الدليل الزامي اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى
لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يفسر بالتصرف في ملك الغير وهذا
المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير
محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين فكلما صنع في موضع يكون
ذلك احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا

كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على اهل قبر

من غير تفصيل بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في

العذاب والالم يكن مضرة خالصة قوله فالقول بالخلوص عن شوب

النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه اخر فيجب

ان يكون منافع ومضارها خالصين عن العبد قوله فيمكن منع الى

اى على منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد هيهنا

لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص

لا يستلزم نفي الدوام لان منع الدوام موقوف على منع الخلوص

لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك

مع تجويز ان لا يخلف الله في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل

له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلودهم استدراك لدفع

توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون

خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار

قطعيا ووجه الدفع ظ قوله لاحتمال ان يكون الخ لان اسم الفاعل

ضعيف في العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال

المرجوح لا يمنع الاستشهاد ولهذا قيل من اراد الامان في قوله

الذين كفروا ابعث الا زلو لوحظ الايمان الشرعي والكلام

في الايمان

يعني ان من العمل والنطق / الى المنطقيات / الى الالهيات

في الايمان اللغوي فيندفع ان الايمان الشرعي الايمان اللغوي قال في صحاح مشح م

المقاصد افعال من الامن للصيرورة والتعدية يتعدى بالباء او اللام

بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعدى

بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فنقول لم يتعد باللام وقد يتعدى بالباء

انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف

فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال بيضاوي

تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي يحصل

فيه نسبة الصدق الى الخبر لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول

والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي الذي يحصل في القلب كون الصدق

منسوبا الى الخبر او الى المخبر وتعقل ثبوت الصدق فانه في نفس

الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكرة والجهالة دون التصديق للنكارة م

المقابل للتكذيب والانكار المعتبر بذلك وانما لم يجعل من المصادر

المبني للفاعل بمعنى نسبة ثم التصديق الى الخبر اذ نسبته يستلزم الاذعان

بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة ليست عين

التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا

في انها هل هي داخلة في التصورات ام في التصديق المنطقي فرجح الشر الصورة ظ

انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الحاصل من النسبة التامة

الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسره بعضهم
في الكتب الفارسية بكروبدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما
اورده السيد في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما يبين ما هو في العرف
واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق
والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان ثالث المعرفة دلعله
في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية
تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم
الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره
على شيء فعلم انه جدار او حجر فهو معرفة يقينية وليس بتصديق
لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل
الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائي
فان له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض
الكفار الذين يعرفون صدق النبي عم كما قال الله تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين
يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه
بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول

العدمي

اليقين بدون الاذعان ويمنع عن حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي
وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الى قال الشيخ فى
رسالته فى تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد فى الشفاء فى مقابلة هذا
التصديق التكذيب وقال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانستن
دو گونه است يكى فهم كردن واندريافتن وانرا تصور خوانند ودوم
گرويدن وانرا بتازى التصديق خوانند قوله انتهى فيلزمه الخ
اى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو المعنى المعبر عنه بگرويدن
يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائى ونحوه كاليقين
الحاصل لبعض الكفار فى التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى
التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائى عنهما وكلا الامرين
باطل بالضرورة قوله قلت لى ان يمنع حصول اليقين الخ لعل ان اليقين
انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نم حصول اليقين للسوفسطائى
بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان
عنادا واستكبارا قوله بقى ههنا بحث وهو ان المعنى الذى الى حاصله انه
كيف يكون المعنى الذى المعبر عنه بگرويدن بعينه معنى التصديق المنطقى
والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن اخص من التصديق المنطقى عام
شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم

فى الكفاية ان ابن سينا صرح فى المعنى والنجاة والشفاء بان التصديق المنطقى هو معنى گرويدن بالفارسية بعينه المقابل للتكذيب

بعينه حكم

بالمعنى الاول اعم اعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما
حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه الى
منها القياس الجدلى المؤلف من المشهورات او المسلمات ومنها القياس
الخطابى المؤلف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى
المؤلف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقى اعم لم يثبت الاحتياج
الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر قوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد حيث
قال ان المعتبر ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر
عنه بكرويدن وراست داشتن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذا
يكفى فى باب الايمان الى اى ولاجل ان المنطقى الذى يعبر عنه بكرويدن اعم
قطعى يكفى ذلك فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم
بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا
قال الفاضل المحشى والحق انه اى عام يتناول الظنى والقطعى قوله
وقد نص عليه فى شرح المقاصد ثم انه قد نص على ان الايمان قطعى
لكن التصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه قطعيا
واما كون التصديق المنطقى اعم يقينيا فلم يذكر الشارح انتهى كلامه وفيه
بحث اما اولا فلان عبارته فى شرح المقاصد على ما نقلناه صريح
فى ان المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان

كون

التصديق

لو كان الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا
مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان
معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي
يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوئى داشتن وهو المراد بالتصديق
الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم حيث
حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه
التصديق المنطقي تأمل فانه من المزالق واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان
القول بان المعتبر في الايمان هو اليقيني محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف
ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين
في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع
بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول
جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم بعدم كفاية الظن الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة الى ان الكفر
يعني انما ذكره ههنا مخالف لما في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق
قولهم اسم الكافر ويجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة
اي في الصورة التي يكون التصديق مع شيء من امارات التكذيب
في الظاهر في حق اجراء الاحكام الدنيا واما فيما بينه وبين الله تعالى
بران

وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم

ويوافقه ما اورده الشم في رسالته في تحقيق الايمان وكذا البغض

والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب

فلا يعتد بمثل هذا التصديق بل يجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان

المراد بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله فعله كافرا

بينه وبين الله تع ويؤيده ما في شرح المواقف فان سجود الصنم

بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر

فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم

واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما

بينه وبين الله تع وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الظاهر

في الايمان الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما

علم من الدين ضرورة ان النبي عم كان يجعل الى ايمان احد الابوين

ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشم فيما بعد من ان الشارع

جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه نص

بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت

خبير بان المفهوم من كلام الشم ان الشارع جعل الكثير

المحقق في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام

المذكور

الغير الباقي عم

المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق وكان باقيا او في حكم الباقي لا فيما

هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي **قوله** هذا ينافي ما عليه المتكلمون

في ان النوم اي فيجب ان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد للادراك

الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة

وعلى تقدير التسليم فاختصاصه عليه السلام على ما ذهب اليه الاستاد ويدل عليه

قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل **قوله** والذهول اعني في

حالة النوم والغفلة اي يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم

والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال

النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة

الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول

التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا **قوله** واما حال الحضور فكذلك

اي دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصول

من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير

حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المنفي في تلك الحالة اي حال اليقظة وعدم الغفلة

الذهول عن نفس التصديق بل وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم

والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة وهو

حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يتحقق فيها اذا كان

اي وجهه ان عدم اتحاد محل النوم والادراك في وجهه صلى الله عليه وسلم لا في حقنا

التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق وقصد افاد الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا

قوله ولذلك اى ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار في العمر مرة لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء من مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتمال السقوط قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز عدم صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الاتمام اى اتمام الجملة والقرينة الدالة ليجرى عليه الاحكام من ترك الجزية وعصمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك قوله بخلاف ما اذا كان الى ذكره في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب

يمن صدق

من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا
عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من خلود النار بخلاف ما اذا
جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه
والمذهب الاظهر هو الموافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان **قوله** لدلالتها على ان المحل الخ يعني ان ههنا مطلبان
الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول
فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل
اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة
والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه
الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة
التصديق لم ينقل في الشرع الى معنى آخر كما نقل لفظ الصلوة والزكوة والصوم
فلا يكون منقولا لانه معناه اللغوي الى سائر ما في القلب والا لكان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب
والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهمه الامة وهو يستلزم لعدم امكان
الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثال الممتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين
وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله

عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى فذكر لفظ تؤمن
تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار
اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا امارة فيكون باقيا على معناه الاصلي
الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد الى يعني ان دلالة النصوص
على ان محل الايمان الشرعي القلب ح لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان
الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز
ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله ٧ لا نسلم ان الايمان الى
يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عم علم
الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر
الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا
يدل على ذلك ما ان النبي صلى الله عليه وسلم بين متعلقه دون معناه
فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة
الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول
عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارح وهو التصديق بما جاء به
النبي عم يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون
المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام

٧ ثلث الى

على

على خلاف الاصل **قوله** يرد عليه انه قيل يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير

تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو

التصديق فيكون معناه هلا شققت ~~الذي هو التصديق فيكون معناه هلا~~

شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء

الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل للدفعه ان قوله النصوص

معارضة لذلك معناه ان النصوص معارضة لكون الايمان مجرد التصديق

القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام كالنصوص الثلثة الاول للنوع

وهذا الحديث للثاني **قوله** ولا يخفى انه انما يتم اي يعني ان استدلال الكرامية

بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني ويرد على هذه المقدمة

ان عدم النقل مم لان النصوص المعارضة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا

الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم الايمان

هو التصديق الخ بانه الكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل

عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي

قوله يرد عليه انه ليس المعتبر الخ يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في

الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان

هازلا او موضوعا لمعنى هو التصديق القلبي مصدقا للنبي عم في القرآن

واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل
التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان
وكذلك ان المتلفظ بكلمة الشهادة من حيث دلالته على التصديق القلبي يكون مصدقا
للنبي في العرف والعقل بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي **قوله** فبطل
ما قيل الخ اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية
انه اذا اعتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل في تحليل الكرامية
انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى
لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المعتبر اذ الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول
متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر
الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا اشعار في الاوضاع
فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي
مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا
سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ فيه او لا ولا يمكن ان يقال لم عين اللفظ
الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول
قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام الخ تغيير لما سبق من انه لا معنى
لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتبار
ولا اعتداد بها

226

والاعتداد بها عند عدم المدلول تحقق الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع
من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او
الموضوع بمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على المتلفظ بذلك
اللفظ مع تحقق مدلوله قوله فالوا في تاييد لقولهم لا اعتبار الى اخره اي قال
الكرامية من اخر الكلام ظاهر الامام يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ
الدال الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص
الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من
اعتبار دلالته واما قوله ومن ثم الاذعان الى فذكره استطرادي
لادخل في التاييد المذكور قوله اي يطلق عليه المؤمن الى ليس المراد بقوله
يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله
اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا يلزم ان يكون مدلوله لغة مجرد
الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ مؤمن لغة لقيام دليل الايمان
الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل
الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب
والفرح قوله وفي المواقف ان الاقرار الى قال في المواقف لا نزاع انه
اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة وانه يترتب عليه احكام

الانكار م

الايمان ظاهر وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا
اعني قوله في التصديق اما معنى بهذا اللفظ ومعنى اللفظ له لا انتهاها على معناها انه خففه
في الاقرار **قوله** لا انهم لعلهم يجعلونه تالى هذا الاعتراض بعد ما صرح في كتابته السابقة
بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا يخفى الا انهم الا ان
لا يلاحظ ذلك **قوله** هذا مذهب تعضيد الرقاشي يشترط مع الاقرار
المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه
التصديق المكتسب بالاختيار رد آخر على الكرامية اي بعد ما ذكر الكرامية
من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو
الحكم بالايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع **قوله** اعلى المص
اي ليس ردا على المص ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المص حيث
~~جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه يخالف الاجماع المنعقد على ان من~~
~~المصدق الذي لم يتفق له الاقرار خرج من الايمان~~ وانما قلنا
انه ليس ردا على المص لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط
اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع علیه مع على ان قول الشارح وايضا صريح في انه
رد آخر على الكرامية **قوله** كما في قوله تعالى تنزل الملائكة اي فانه عطف
الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم لفضلها الشأن كما انه ليس
داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل اعم

واما

قوله صح

واما اذا كان المراد خلق آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه **قوله** لان جزء الشرط الخ
تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني اذا كان العمل الصالح شرطا للايمان
الذي هو عبارة عن مجموع التصديق مع العمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه
لان جزء الشرط شرط ايضا **قوله** لا يتصور ذلك بعد عصر النبي عم لاختتام
الوحي واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان
قوله لتكثره بحسب تكثر متعلقاته اي فان متعلقاته امور متعددة
من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم
فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم
يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي
تتزايد بحسب تعلق العلم فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك
المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه
تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي عم **قوله** وان لم
تتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور معدودة لا
زيادة ولا نقصان في ذواتها **قوله** فلنا على وجه التنزل ان التكثر
بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة
وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل

ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول انما يقال انه كامل فيه بخلاف
ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عم فانه
كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى
قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ اي قد يتوهم ان حاصل ما نقل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه وهو ان الدوام على العبادة عبادة
اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد
على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد
ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق
غير نفس التصديق وهذا ظ قوله وقد يدفع بان الخ اي قد يدفع النظر
المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة بالمعنى
حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم مفارقة البقاء ايمانا في
الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع
في الحقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا
بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله
كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار او الاعمال المفروضة
جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال
واما على الرابع وهو كون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على
ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد

لا هذا صح وان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار ٢ع

جعل

عمل تارك العمل خارجاً عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار ومتبعيهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال

قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما **قوله** فان قلت لا خفاء في ان اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فيكون قبول الزيادة والنقصان امر ظاهر لا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا فرق على كل اجزاء الماهية لا يكون زيادة ولا تحقق لها بدونه لا يكون نقصانا **قوله** قلت التامل مما يقع في حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشرع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءا منه ان وجدت حاصله ان حقيقة الايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان

[Marginal note, partly illegible:] ... السلف ... لان ... المجاز ... فمن ... غير ... هنا فتفطن الاشتباه ساسيه

على ما كان قبل الكمال قوله انه طاعة الخ اى انه طلعة شاملة لجميع الطاعات
التى اتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف
وعبد الجبار قوله او واجب الخ اى واجب شامل لجميع الواجبات
من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين قوله فان التكليف
فان التكليف بالشىء يجب بنفسه يقتضى ان يكون نفس ذلك الفعل
مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف
بالشىء يجب التحصيل فانه يقتضى ان يكون تحصيله مما يتعلق به
القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورا له وكان
نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشىء باعتبار ذاته غير مقدور
وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشيخ
في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به
اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق
الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق
به قدرته كالعلم والنظر والانفعالات بمثل التسخن والتبرد
وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات بهذا الاعتبار
فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التى يكون القيام والقعود
والالفاظ والحروف من اجزائها وانمكن العبد من كسبها وايجادها

ومع هذا لا يكون الواجب المتعلق المثاب عليه في الشرع الا فعل تلك
الهيئة واذا تاملت في امر اس الطاعات واساس العبادات اعني
الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وباور داشتن وراست كوي دانستن
والمقابل للتكذيب والخفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون
الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار
العبد وكسبه كالعلم والقيام والقعود على ما عرفت قوله واما
جعل التكليف بالايمان الى واما الجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح
من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات
على ما ذكره الامدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاء
الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل
الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا من هذه
الحيثية وهذا كمن يومر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له فان الامر له يعود الى الذي هو ضرب السيف قطعا
فهو معدول عن ظاهر قولهم معرفته تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله
قوله والحق ان النظر الى تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي

اي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان
مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد
يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر
فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون
النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري
فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا
اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان
يعتقد السلب بينهما قوله فيخ اي اذا كان المراد بكونه مقدورا
انه مقدور بحسب تحصيله يكون محصل كلام بعض المتأخرين
وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر
ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب
والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا
فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية
الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اي اذ لا واسطة بين التصور
والتصديق فاذا لم يكن داخلة في التصديق يكون داخلة في التصور
قوله قلت التصديق الايماني الخ يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين
من قوله التصديق ان تنسب باختيارك الى تفسير التصديق

المعتبر

280

المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور
الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله ليس بمختار
عند الشيخ فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي
واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق
وان حصول اليقين بدون الاذعان التي هو امر اختياري ممكن
والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل
كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله لنستلزم الاتحاد
المطلق وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم
وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع
والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف
التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم
الاتحاد المطلق قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة
عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد
والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان
ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح
فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذا تسليم ايضا
وكذا الاعتراف باللسان وكذا الطاعة والانقياد بالجوارح الى تسليم ايضا

قوله اعلم نجات فى قرية لوط الخ يعنى ان كلمة غير ليست صفة
بل هى للاستثناء والمستثنى منه واحدا من المؤمنين والمراد بالبيت
اهل البيت فيصير المعنى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين
الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب
ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما حملنا اى انما طلبنا ان التقدير
كذلك لئلا يلزم الكذب وليلايم كلمة من البيانية كلمة غير لانه
لو كان صفة فكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين
مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا
احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة
البيوت فى تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو كان المراد بالبيت
نفسه يكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من
المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية
فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس
المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة
كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله
ليلايم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل
لقوله وانما حملنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون

كل

اى يجوز فما وجدنا احد الابنية

كل منها وجهاً مستقلاً لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على
ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله لئلا يلزم لا يدل على كون كلمة غير
للاستثناء وكون المستثنى منحصراً فلا يكون كل منها وجهاً
مستقلاً في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا لئلا يلزم لجواز
ان يكون كلمة من صلة لمؤمنين لا تبييناً كانّا ناساً من المسلمين
او زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون
زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم
هذا وقد قال الفاضل الچلبي ان كلمة من في الآية للتبعيض
وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها
على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب
وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من الدراهم دراهم
معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها
وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق
المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق
المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يكفي الاستدلال
بهذه الآية عليه لا غاية بحيث احتاج فيه الى هذه التوجيهات
ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بان يقال ان الفكر ان قوله

الشعر بان ثم وجها اخر لا يدل مفقود فيه الملامة

فما وجدنا غير بيت من المسلمين ... فاخرجنا من كان فيها ... فما وجدنا فيها غير بيت ... فما وجدنا منهم غير بيت وهو غير فاسد ... التقدير ... منفصل ... المتصل ... لا يخفى

من المسلمين مراعاة لقوله فما وجدنا اخر رعاية لفواصل الآية فاصل الآية
فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم من المؤمنين او اخص
لما صح ان الحكم انما هو باخراج المؤمنين عاما بل علية قوله فما اخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد
من الاعم او الاخص اعني المسلمين فلا بد ان يكونا متساويين
في الصدق فيكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد
على جنس واحد **قوله** واعترض عليه اي يعني ان هذه الاية على تقدير
حمله على الاستثناء لا تفيد المطلوب لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا
اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه يصح مع ان
النحاة اخص من العلماء **قوله** وقد يستدل بقوله اي قد يستدل
على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع
ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبيه **قوله** ويرد عليه الخ
يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم
والا لزم ان لا يكون الصلوة والصوم والزكاة وغير ذلك غير
مقبول لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى

من

282

من يمتنع مما يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه مع عنه [illegible] الاسلام

اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة يصدق الاسلام عليه لكونه اخص منه

فلا يثبت الاتحاد وهذا كما اذا قلت من سعى في غير العلم الشرعي

فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من يطلب علم الكلام وتسعيه لان

مرادك ان من سعى فيما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام علم

من العلم الشرعي بالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فالمعنى اذا قلت

غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما **قوله** اي فيما

ارسل اليه دفع لما يرد على عبارة الشرح من قوله من اوامره ونواهيه بيان

لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك

ظ الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل

من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل

الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء متضمن

الاخبار عن محبوبيته والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن مبغوضيته

قوله ولا يستلزم التصديق اي التصديق بالوهيته تعالى

يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد

ان يثبت كونها احكامه فلا يرد ان بعض الكفار كانوا

يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون سائر الاحكام لان

بالتصديق بان احكام الله من حيث هي احكامه حق واما تفصيلا

بمعنى انها جملة معينة من الاحكام على لسان واحد معين فبعد [illegible]

قوله لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله تعالى عندهم

فبينهما تغاير ظاهر اي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان

يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان الايمان

اللازم يغاير الملزوم فنعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم

بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال

حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان

لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق

مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك

يصح الانكار بل لقولنا اسلمنا امنا بان يقال قل لم تؤمنوا

ولكن قولوا امنا وجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ

اسلمنا من معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي

بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ورد

عليه ان تغيير اللفظ يدل على تغيير المعنى حيث قال امنا وبدله

باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب

ان يقول قولوا امنا وايضا لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا

اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين

بذلك على ما يدل قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ح ان

يقول

تغيير اللفظ تغيير المعنى مع صحيح

تغ... بلا... باللفظ فلا يلزم تغير المعنى وهذا ... على تقدير تسليم ... المثبت القول بالاسلام

... قوله

... المنفي ... الايمان ...

بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا **قوله** هذه معارضة في المقدمة اي
مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما
ان الاول اعني قوله فانه قيل قالت الاعراب الخ معارضة في المطلوب اعني
اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل
على الاتحاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب الاية
حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان
دل على ان الاسلام هو الانقياد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عم
الاسلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح
هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما يكون بعد اقامة الدليل والمعلل
ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة
بعينها لا ان الاسلام هو الانقياد والاذعان لقوله عم الخ **قوله**
وقد يقال اذا اشترط الخ اي قد يقع في جواب الاعتراض الثاني اذا اشترط
في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر
يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق
المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ
القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة
في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن

ذلك بطل على ما مرّ **قوله** وليس شيء اي ما نقل الى السيّد الان مراد المشايخ

عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح الشارح في تحرير المدعى بان

مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة

انما يثبت استلزام الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا لان

التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق

الاسلام بدون الايمان اما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة

الى بيانه **قوله** على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه غفول

وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه له اعني قوله وذلك

حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق وانه يستلزمه

اقول التوجيه ان يقول معنى ذلك محقيقة التصديق وذلك يستلزم

حقيقة التصديق والتعبير بهو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع في كلام

على ما مر في قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدم الاستلزام ... عدمه وعدمها

وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق **قوله** من الاجماع على

اي اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه وانما قلنا

ذلك لما قال الشارح في المقاصد فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين

وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله

بالاستثناء **قوله** المنجي والمؤدي الخ يعني ان المراد ان العبرة في

في الايمان المنجي والكفر المهلك او السعادة المعتبر بها اي الذي يترتب عليها
الثواب وكذا في الشقاوة المعتبر بها انما هو بالخاتمة فان من ختم
بالخير فهو مؤمن في الحقيقة والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال
ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا الكفر معتبر
في اجراء الاحكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل اي اذا قلنا
ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فانه
مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر قوله اي [illegible]
ما ينبغي يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها مقتضية بحيث
لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح ما ينبغي وقوع الارسال
وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب
هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله الله تعالى وان كان تركه جائزا
في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس
من الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركه موجبا للسفه
والعبث قوله كاستفادة احد الطريقين اي فان الاستفادة
والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجانه
عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك
سلوك ما المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار

ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق الى بعض ترجيح الحكمة جانب الوقوع
انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها
واما اذا كانت فلا ترجيح للوقوع على الترك قوله والحق ان بعثة هذا
البعض ان عملهم بالملك مستغنى عن ان يحتج بان مراده ان ارسال الرسل
واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصحيح ان في ارسال
الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله لانا سنبكون هذا المقام لان
سوق هذا المقام يقتضي ان ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان
امور الدين والدنيا حيث لا يفي به العقل على ما يدل عليه قول الشارح
فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار
انهم امنوا من الخسف والمسخ وهو ظاهر قوله قيل لا بد من قيد
موافقة اي بعض لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو ان
يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي
لا يكون موافقا لها كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى
احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه
مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على
يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة
لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس

الخارق

285

الخارق عند دعواه اذا قال معجزتي احياء هذا الميت فاحياه ثم نطق

الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو الاحياء وهو

غير مكذب لدعواه والحي بعد الحيوة يتكلم باختياره ما يشاء

واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن

ذا لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد

معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة او لم يشهد له قوله واجيب بان ذكر

التحدي ليس بعينه ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي

يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه

والاستشهاد بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر

في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى

لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب

بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة قوله على انه امر ونهي

اي امره ونهيه بامر ونهي غير مقصور على نفسه حيث كان التبليغ

اليه هو ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي عم على ما عرف في صدر

الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي

بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا

يكون التبليغ قوله لم لا يكفي في دفع هذا المنع ان الجنة

اي فيمكن ان يظهر بعد الاحياء كما في انظار الاحياء ه

للبيت دار التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف لانه ليس هناك
انسان يصلح ان يكون امته وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر
والنهي وقد تحققا في مادة حوا وآدم في الجنة وترتب جزاء ارتكاب
المنهي عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما فقوله فيه تأمل
اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة
تأمل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة لقوله تعالى ان اقذفيه في
التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى
امك ما يوحى وكذا امر ام عيسى بلا واسطة لقوله تعالى
وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله
فناداها اي جبرائيل عم من تحتها ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك
سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبي عم
بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم
للنبوة كما في حق آدم عم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا
يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة الاية فان هذا وحي
ظ مختص بالنبي عم لم يثبت لغيره وتحقق الامر بلا واسطة بالحقيقة
في حق غيره معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او في المنام فان الايحاء في اللغة يطلق على القاء
المعنى

[illegible] في حقها اي [illegible] ام عيسى

286

المعنى فالرجوع فى اليقظة وعلى استماع الكلام فى المنام ايضا فلا يكون

بالكلام المسموع فى اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان

نبى فى وقته لانه كان فى زمنه نبى اولا واما فى حق ام عيسى فلانه يجوز

ان لا يكون الامر من الله تع اما اذا كان الفاعل عيسى فلانه يجوز ان

لا يكون الامر من الله تع اما اذا كان الفاعل عيسى عم فى قوله ض تحتها

اى فناداها تحتها اى اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبرئيل عم فيجوز

ان يكون من قبل نفسه لا من الله تع قوله والحق ان الامر بلا واسطة اى

الحق ان الامر بلا واسطة النبى عم يستلزم النبوة اذا كان لا جل التبليغ

الى الغير لانه ح يتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله تع وبين

خلقه من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم عم كذلك لان حوا مشاركة له

فى ذلك الامر والنهى مع ان الخطاب لادم عم فقط على ما يدل عليه قوله

واذ قلنا يا آدم الى ويؤيده انه ما اورد فى الاربعين لو كان آدم رسولا

قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى

آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله تع ولا تقربا الآية

والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لادم عم

وادخال حوا فى النهى من باب تغليب المخاطب على الغايب

على ما يدل عليه قوله تع اسكن انت وزوجك الجنة الآية

ومبنى الاستدلال الاول وهو قوله امانبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى قوله وقد

يستدرك ارباب البصاير اظهار المعجزة على التحدى وهو كلام الله تعالى الذى

اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى

اشار اليه الشارح بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثانى

وهو قوله احدهما ما تواتر من احواله ومبنى الاستدلال الثالث

وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ قوله ما ورد من ان

عيسى عم يعنى ما يورد من ان ما ورد من ان عيسى يرفع الجزية

عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام واجب فى شريعتنا بدليل على نسخ

شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وانتهاء نبوته عم فلا يكون خاتم النبيين

فوجه رفع ذلك الايراد ان النبى عم بين انتهاء حكم وجوب قبول

الجزية الى وقت نزول عيسى فالانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ

قوله على انه اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء

الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائه

لعساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول

عيسى عم لقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج

عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما فى سقوط نصيب مولفة

القلوب اى كسقوط حصة مولفة القلوب عن صدقات الزكوة فانهم قوم

كانوا

مع الى قبول الجزية عم

كانوا قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيتألف قلوبهم بالاعطاء او انهم اغنياء فيرغب
باعطائهم ومراعاتهم الاسلام نظرائهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون
على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس في الصحيح انهم
كان يعطيهم من خمس الخمس من حاصل ماله خاصة وكان نصيب المؤلفة في زمان
رسول الله عم لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله تعالى وكثر اهله سقط
ذلك في زمان ابي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته
وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التاويلات
ولا نسخ لان شرط النسخ زمانه عليه السلام على ما قال بعض المتاخرين كما في النهاية
وانما سمي بمؤلفة قلوبهم لانه فيما الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال
قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ اما العقل فهو نور في الباطن
يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي الظاهر ويعتبر كماله
وهو معتبر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو
سماع الكلام كما يحق سماعه [بمعرفة الالفاظ والاعراب] ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم
الثبات عليه بمحافظة حدوده [اطرافه] ومراقبته بمذاكرته [وتكراره] على اساءة الظن
بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة او
كان مسهوا ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلة لعدم الاهتمام
بشأن الحديث وان وافق القياس لفوت اصل الضبط بالنسيان

او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان
يكون الراوي منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر
على صغيرة فلا يقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور
في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما
الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكفي
بظاهره وهو نشوؤه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية
الراوي
الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعم
كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر
والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه قد يتعمد الكذب
للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا
في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان
عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا او من غيره فان امن
الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يخفى والا فلا وان كان
رجاله
من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت
او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا فان كان
مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النصيحة
لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع

288

ما ذكرنا في كتاب الاصول قوله اذ لو جاز اي لعين لو جاز كذب النبي عم في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الاحكام مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية وانما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله

وكذا في السهو اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة فان المعجز دلت على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا قوله وقال القاضي الخ اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليها واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا لدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عليهم في الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني به مكسور الكذب في الاحكام التبليغية سواء كان كذبا في غير الاحكام التبليغية او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه الخ اي يرد على ما قاله انه لو تم لدل على انه يمتنع ظهور الكبيرة منهم لانه الموجب للتنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله اذ لو كان

اي عقلا وعاديا فانه لا ينافي جواز الانقلاب بل ينافي وقوع الانقلاب

الاوقات بالبقية وحيث الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين

قوله فيه بحث اى هذا وارد على كلا وجهى الورود وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون رفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تع كما اعلم الله تع موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا انني معكما قوله اى بطريق النسبة الى غيرهم يعني ان المراد بصرف النظر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبيا كما في قوله تع في حق آدم وحواء جعلا له شركاء فيما اتاهما اى جعل اولادهما شركاء بدليل قوله تع عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه اخر بينهما في عبارة الشرح توجيه اخر بان المراد بصرف النظر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة

قوله وفيه ما فيه اى فيه من التكلف ما فيه فان دعوى كون اولاد آدم عم حقيقة عرفية في نوع الانسان دعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم افضل اولاد آدم عم ولا شك ان في اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح عم لكثرة عبادته ثم مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عم

لكونه

289

لكونه كليم الله ونجيبه وفضل عيسى عم لانه روح الله وصفيه والافضل من

الافضل افضل فيكون نبينا افضل من آدم ايضا وهو المط قوله والاولى ان

يستدل الى بقوله انا اكرم الاولين الى واما قوله عم لا تخيروني على اخي

موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى عم فتواضع

منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل او منعا منه في اصل مفضي التبقي

على ما اشير اليه بقوله لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل في الاستثناء

اي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء ما الاخراج ولا يتصور الاخراج

بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه

حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى اللفظ قوله وقد يجاب بان الامر الاعلى الخ

وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل اليس قد ذكر الى بان الجن ايضا

مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان

امر الاعلى يستلزم الامر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل

علم ان الاصاغر ايضا مأمورون بهذا الضمير في قوله تعم فسجدوا راجع

الى القبيلتين كانه قال فسجدوا المأمورون الا ابليس وفيه نا ل ظ قوله

ثم يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب

بعشر فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كانت

ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل

ثم انه ان امر الاعلى قد يكون بما فيه شرف له فلا يستلزم امر الادنى لعدم تلك الخصوصية ف

او الاشرف على الادنى فان الاستثناء على حقيقته لكونه داخلا فيهم لكن تسميته

ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته

ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى

بذكر احدهما عن الآخر قوله من حيث انه كلام الله غير متفاوتة في تلك الصفة

وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان

القرآن في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة

والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان

جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في انفسها

لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر

فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها

من حيث النظم اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني

قوله اي الكل متحد من حيث كونه كلام الله فحاصل التوجيهين ان كلام

الله قد يطلق على الكلام اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن

قوله وهو واحد يحتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل

والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب

متحد من حيث انه كلام الله تعالى غير متفاوتة في هذه الصفة وانما

تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت

حصوصا

يعني كلها

احد دوال كلام الله النفسي كما لا يخفى على ما يأتي آنفا

التعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي

٢٩٥

خصوصياته فان القرآن في أعلى المراتب واقصى الدرجات لما ان نظمه

في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله في قوله

كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله انها دليل على

كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد الخ وهو

ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت انما التعدد

والتفاوت في النظم المقروّ اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله

فعطف التفاوت على التعدد اي فعطفه اذا كان المراد بكلام الله الكلام

اللفظي ويكون المعنى الكل متحد من حيث كونه كلام الله يكون عطف

التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروّ

قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المعطوف بالبيان هو

المعطوف المفسر يكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه

كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان ح بيان تفاوت الكتب بعضها على البعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك

اي حين اذ كان المراد بكلام الله الكلام اللفظي

على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكره استطرادي ليس فيه كثير

فائدة ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في جانب بيان حاصل التوجيه وقال

وان تفاوتت من حيث تعدد النظم وتفاوت حصوصياته وانما لم

يجعله عطفا تفسيريا ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على

ان عطف التفسير ليس ح

لانه اذا قيل جاء رجل زيد يكون الملحق منه ذلك هو المعطوف وكذلك اي زيد

من حيث خصوصيات اه ولم يقل وان تعددت وتفاوتت ٥

ای بعد انشاء الکلام

ما مر تعزیره قوله والاول انسب لقوله الی ای التوجیه الاول انسب بقوله کما ان

القرآن کلام واحد لا یتصور فیه تفضیل فان معناه النظم کما ان القرآن

کلام واحد لا یتصور فی کونه کلاما تفضیل الا باعتبار القراءة والکتابة

التی من جملة خصوصیاته التی تکون بعض السورة افضل لک جمیع

الکتب کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل من تلک الحیثیة

الا باعتبار الخصوصیات مثل القراءة والکتابة وذلک ظاهر واما کما

انسب لانه یمکن توفیقه بالتوجیه الثانی بان یقع معناه کما ان

القرآن الدال علی کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفضیل ثم باعتبار

القراءة والکتابة المتعلقة بالکلام اللفظی الدال علیه یکون بعض السور

افضل لک جمیع الکتب دال علی کلام واحد لا تفاوت فیه اصلا

ثم باعتبار الخصوصیات المتعلقة بالکلام اللفظی الدال یکون بعض

الکتب افضل من بعض لکنه خلاف المفهوم النظم کما لا یخفی قوله ثابت

المعراج الخ وذلک لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع

فیکون المعراج من السماء الی العلی ایضا مشهورا قوله وبانه مبتدع اه

یعنی کون المعراج من السماء الی العلی ایضا مشهورا لیس بخفی انما

ذکره الشارح فیما بعده من قوله ومن السماء الی الجنة او الی العرش

او الی غیر ذلک ایضا لان ما ثبت بطریق الاحاد هو خصوصیتها

الس

اليه من الجنة او العرش او الى طرف العالم لا الى مطلق العلو حتى ينافيه
قوله وقد يجاب بان المراد اى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في
شان المعراج فان المراد بالرؤية الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار
في غزوة بدر فانه عم رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها
والآية نازلة في شأنها قوله وقيل اى الجواب عن الآية سلمنا ان المراد
بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن
تسميتها رؤيا على سبيل المشاكلة لقول المكذبين فانهم يقولون
انها كانت رؤيا فسماها الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى
اين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه
الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء
قوله والاولى ان يجاب اى انما كان اولى لانه قد وقع في بعض
الروايات انه فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج عن ... [illegible]
ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف
هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه لم يبق على هذا
الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول
بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخ عن اشكال قوله وفيه نظر لان هي

لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة
فانه رأى قبله دخوله فيها بسنة
لقد صدق الله على ما قال عليه
رسوله الرؤيا بالحق الآية
قوله وقيل اه اى في جواب
عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤية
الرؤيا في المنام والمشاكلة
... [illegible]

سنة نظم الارهاص اي لم يجعل السيد خلافا لانه ليس من الخوارق على ما مر
في صدر الكتاب وعن جه الضبط ان الخارق اما ظاهر من المسلم او الكافر
والاول اما ان يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعرفة او يكون دونه
اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا وهو الكرامة او لا اما ان يكون
ظ من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني
اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج
او لا وهو الاهانة قوله وفيه بحث لان الخوارق اي لا نزاع ان المدعي ليس الا
ظهور امر خارق عن بعض الصالحين نبيا او لا مطلقا بل المدعي ظهور امر خارق
عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست
محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اي وان كانت
الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا
في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة
ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان السؤال ذكرنا انه
بحث على قوله بل لم يبق لذكرنا علم بذلك حاصله انا لا نم
ذلك فهم لكم والاستدلال بقوله اني لك هذا قلنا يجوز
ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته قوله اعلم
ان نسبا بالف الانتباه اي اعلم ان بين صدر بعض الفرق

فنقل

تقدير جلست بينهما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك
اى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة
اشبعت الفتحة فتولدت الالف فما قصد باضافته الى الجملة فيكون دليلا على
عدم اقتضائه للمضاف اليه المفرد لانها انما يؤتى للوقف او زيدت ما الكافة في آخره
لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية اى فانه اذا
زيدت في آخره الالف او كف بما واضيف الى الجملة اثبتت الا للزمان وان
كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف
من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة
الاسمية فهما وقع في اللباب لكنه حكى الشيخ الرضى بدخولها الماضي والمستقبل
ايضا وقال ابن الحاجب يلزمان الاضافة الى الجملة وما قدرها بالاسمية قوله
وفيهما معنى المجازاة اى في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق
امر آخر قوله فان تجرد عن كلمة المفاجأة اى ان يجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة
وهما اذا واذ كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل في
فيه اذ لا مانع يمنعه عن الجملة حتى يقع فيه قوله فبينا نحن نرقبه كما اتانا بين
اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمة المفاجأة فالعامل في بينا
وبينما معنى المفاجأة الكائن في تلك الكلمتين اى كلمتي المفاجأة وليس
العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا واذ اليه وما في صلة المضاف

اليه لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعربه كلمة واحدة لبعض يجعل اجزائها مقدم

من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمن قوله بينما زجل بالسوق

يفرح اذا التفت البقرة فأباه التفات البقرة بين اوقات رجل بالسوق

هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذ عن معنى

الظرفية والاظهر اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون

العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذ لان اذا واذ حينئذ غير مضافين

اليهما حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفي

زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفي

زمان والاحسن ما قال الشيخ الرضي في بيان اعرابها المحلي عند دخول اذ واذا

في جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان فهما غير مضافين فالعامل اذن فيهما

هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبي المحل على انهما ظرفا

مكان وبينا وبينما على انه ظرف زمان والتقدير بينما زيد قائم اذ رأى

هندا اي في بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان او مكان قيامه

وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان فان مخرجان عن الظرفية مبتدآن

خبرهما بينا وبينما والتقدير وقت رؤية زيد هندا كائن بين

اوقات قيامه قوله وهو يستحيل منه لانه ينتقل الى حيث لو ادعى

الرسالة لا يظهر على يده الخارق للعادة قوله وقد سبق في صدر الكتاب

اشار

اي عن النصب على الظرفية وان دل الا على الزمان

اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه لان من المعران
المعجزة ماخوذ في مفهومها ان تكون مقرونة بالدعوى ولا دعوى في الكرامة
وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق الى اخره دفع ما يقال ان منطوق
الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته
وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان
كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه
اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد بعد كون الى اخره
اذ اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عم لم يفد
التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي عم وان اريد بالزمان
زمان بعثة النبي عم يفيد منطوقه تفضيله على النبي عم ايضا فلا بد
من تخصيص النبي عم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت
النبي عم او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة
التقييد يفيد صريحا ومنطوقه فلا حاجة الى البيان قوله وكذا الخضر
والالياس الى واما اكتفى الشارح بذكر عيسى عم لان حياته ونزوله
الى الارض واستقراره على شريعة نبينا عم قد ثبتت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق
فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اى الخ

اهل السنة والجماعة الى اكابر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول

الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان قوله امر لا يعلم

الا بالاخبار من الله تعم وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا

لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعم فله ان يعاقب المطيع ويثيب

غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم الى هنا خالف لما قال المدى انه قد

يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة

لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به

فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم

الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن

بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة

فلا قطع بالتفضيل بهذا المعنى

الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل

كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية

بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في

لعل المذكور في الشرح من ان اجماع الصحابة كانت في يوم وفات

النبي عم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في

ذلك اليوم وان الاجماع كان في اليوم الثاني من وفاته وفيه الصبح

ب
في سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة

بني

نسخه
وذكر ان ذلك غير مقطوع

فيها ساعة قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه
متعلق بقوله بغوا البغي ان معاوية رضي الله عنه واحزابه بغوا عن
طاعته بشبهة هي ترك علي القصاص عن قتلة عثمان ولعلمه
ان تأخيرامرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراض على الائمة
وتعريض الدماء لسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة
عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطراب
امر الامامة في بدايتها فرأى التأخير اصوب قوله وعلى ان يراد اي
وعلى ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان
لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة
او لا فيبطل جواب الشارح والمحشي فرقا ظاهرا فما ذكره الفاضل المحشي هنا
المغربي ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح
لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف
معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء
من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة في ثلثين سنة
لا ينفي ان يكون بعدها ملكا وامارة في خلافة غير كاملة قوله
فان وجوب المعرفة ينفي الى غير عث لانه يتظاهر بدا علي
وجوب بعضها الى المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نفسه قوله

وهذه الادلة اعني قوله لقوله عم وقوله لان الامة قد جعلوا الخ وقوله
ولان كثيرا من الواجبات قوله فلبطلان ما عداه الخ متعلق بقوله
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله
لا يجب علينا عقلا قوله وقد يعارض المراد بالامام اي المراد بالامام
في الحديث هو النبي عم كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
اي نبيا فالمعترض من هلك ولم يعرف نبي زمانه مات ميتة جاهلية
فلا اشكال قوله والمعصية مطلقا اي اذا كان عصيان الامة كلهم
باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو
حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك طلب نصب
الامام بلا عجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات اي بلا تركه مع قدرة
وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية ايضا
قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكره الخ يعني ان العصمة على ما
ذكره الشيخ عدم خلق الله الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود
الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت
تعلم ان هذا لا عن مما لا ورود له لان الظلم على ما فسره المجيب
اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم
التوبة

التوبة فلا يلزم من كونه غير المعصوم العاصيا ان يكون ظالما

قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الخ يعني التعريف الذي ذكره الشارح

هنا تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المواقف

فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان من

ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان لا يكون له الملكة

الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه وانما غير المعصوم لا يلزم

ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله وحقيقة

العصمة ان لا يخلق الله تعالى الخ على ان غاية العصمة و ما لها ذلك

ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تطلق

على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا والشيء

بإزائه في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى

الثاني فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم الخ جواب بان غير

الاعتراض لعين على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق

الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة

انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي

على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما

وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بالنفس يكون بمعنى التعدي اي المعنى المتعدي الى الغير فلذا قال الا انه انصرف الى الغير المعهود [illegible]

على نفسه كما في وصف المؤذي بالظلم على نفسه **قوله** وقد يجاب الخ وقد يجاب
عن احتجاجهم المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد
عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله اني جاعلك
للناس اماما كان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن
قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر **قوله** وقد يجاب بان
معنى جعل الامامة شورى الخ اي ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان
معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات شورى
شورى بين ستة وليس كذلك بل معناه انه جعل تعيين الامامة
ذات شورى بين ستة ويوليه ما في تصرح الادلة فوض اليهم ينظروا
فينصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث
قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه
جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح **قوله** وهو امر آني
ابتداء زماني بقاء هذا الدفع ما يقال ان الاية انما تدل على نفي
الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهده ابتداء
الامامة للظالمين ولا تدل على نفي بقائه له حتى يدل على
انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء
وزماني بقاء فان الشيء اذا وصل الشيء يكون متصلا به حين
ذلك

يستفيد هو منه الشارح

ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك
بينهما فيكون معنى الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل
على الانعزال قطعا قوله لان المفهوم من الفعل المعنى المصدري الحاصل
الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري الموصول
امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل
بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا يدل الآية الا على
نفي وصول الامامة الفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال الى آخره
انا لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة
للتجدد فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل
على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد الى قوله ان اريد بالعصمة
في قوله ولان العصمة ليست بشرط الى ملكة الاجتناب
فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام
الدليل للمدعى غير تام اذ المطلوب انه لا يشترط عدم الفسق في نفاذ
الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط
عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب
تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله في الواقع
تاييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة

هامش: وانما قيد بالوصول لان بعضهم لا ينفي وصول الحاصل بالمصدر بل ينفي وصول العهد

هامش: اذ اللزوم من عدم الخاص عدم العام

مقصد المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشيخ من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال مخصوص الخ اي النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عم وصحابته مع صدق نياتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعده عليه السلام قوله اي احبهم بمحبتي اشارة الى ان الجار متعلق بابغضها دون المفسر المقدر وسر والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمحبتي صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قال الفاضل المحشي لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى المحبة المتعلقة الى قوله والعروج على السروج والعروج جمع

فرج

٤٩٧

اي صاحبة الفرج

فراج والمراد بالفرج اعني المرأة والسروج جمع السرج وفي
الحديث لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط
فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول
قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الى مثال المحكم قوله عم
الجهاد ماض الى يوم القيمة كان قوله الى يوم القيمة سد لباب
النسخ مثال المفسر قوله تع فاقتلوا المشركين كافة فان
قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما
شرعيا مثال النص قوله تع مثنى وثلث ورباع فانه سيق
لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم
الحل من اية اخرى اعني قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال
الخفي قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه
خفي في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم
اخر ومثال المشكل قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا فانه
وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء
في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى
وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب

فقد اورث عقد

غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف والمبالغة
ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربوا في اللغة الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم
لما بين النبي عم بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى
المطلب والتامل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة
ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور ويد الله والوجه
ونحوها كذا في التوضيح **قوله** ولم يكن المستحل الخ لعل
الاخر تكفيره هذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يكون متاولا
اصلا او يكون متاولا لكن في ضروريات الدين وعلى كلا
التقديرين يكفر **قوله** فتاويل الفلاسفة اي اذا كان عدم
الكفر مشروطا بان لا يكون المستحل متاولا ولا في غير ضروريات
الدين فتاويل الفلاسفة الدلايل حدوث العالم ونحو مثل الجنة
والنار والنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك
من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع
الكفر **قوله** هذا في غير الاجماع الخ لعل كون استحلال
المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع

العطى

القطعي من الكتاب والسنة واما منكر كون الاجماع القطعي ففيه

خلاف قال الشيخ في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان

كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا

فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم

بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف

في غيره قوله اي على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا

ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المؤمن الى مطيعا كان

اوعاصيا كافرا لانه اما امن او يائس قوله مفهومه ان العالم

دفع ما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعة ومع

ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة

وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية

لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى

انه لا حاجة الى هذا القيد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا

على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعة مع عدم

اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه

القاعدة المقصود دفع ما ذكره الشيخ فيما سيأتي بقوله فالجمع

بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال

بخلق القرآن واشباهه لمشكل وجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ
الاشعري وتابعه اكثر الفضلاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة
واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا
بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج
الى الجمع قوله اي اطلاعه اي يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر
منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة
او بواسطة القاء الجن قوله والمعز ان لم تعلفا وقربا الى يعني ان
لم يسألا من الجن
ان لم تعلفا وقربا من الجن لا المعز الظاهر من المسئ وهو مكسر
اي اذا كان يعني فاعل
قوله ربي فعيل من ربا يربا رباء فهو ربي بمعنى فاعل فالمعز ان لم قربنا
وتعلفا من الجن قوله وتابعة اسم لقرين من الجن والتاء فيه للنقل
من الوصفية الى الاسمية قوله وغور الى قعر الارض غار الماء يغور
غورا اي ينتقل في الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه
اذ هو ما افتى به الفقيه وقد بفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو
ابن اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد
لعدم سن الوحي قوله ثم ترادا ولا اي يرد كل واحد من صاحب
الحرث والغنم كلا من الحرث والغنم الى صاحبه قوله
فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان
حكم

ان حكم داود كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز

لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل الى بعيد لانه

لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر

جهة لانه يجوز ان يكون تخصيصه عم بالذكر لكون ما فهمه احق

وافضل وان كان ما فهمه داود ايضا حقا يشعر بذلك قوله

غيرهنا افعل بصيغة التفضيل فكانه قال هذا احق لكن غيره

احق يشعر بذلك قوله تع وكلا اتينا حكما وعلما فانه

يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما

اعتراض سليمان عم فيبنى على انه ترك الاولى من الانبياء بمنزلة

الخطأ من غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع الى بعيد ان

الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما يثبت به صريحا

وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابتة حكمها

بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المط لعدم تكرار الاوسط

او لعل الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى اذ يصير

وكلما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس الى

اعلم انا لا نم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان

كل مجتهد مصيب مثبت للحكم فاديتم الدليل قوله اعترض

اي القياس

عليه بانه ان اريد انه لا يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة
انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات شرعا وهو الحكم الغير الاجتهادي
فمسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد
وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه
لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء
كان اجتهاديا او غيره فممنوع بل هو اول المسئلة ومحل النزاع
قال الش في التلويح والصواب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا
لزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد
فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مجتهد معين
من مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ
والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على
شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول
حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا اذا صار مجتهدا قوله الوجهان
الاولان يفيدان اي لعل ان الوجهان الاولان وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة كسائر
الرسل لكنهما يفيدان تفضيلهم بناء على انه لا قائل بالفصل

والنسخ لا يكون الا بالوحي او بالاجماع على

بائن

بايع الرسل
واقف على ... [illegible]

بین ادم وغیره من الرسل لکن لا یفید ان تفضیل عامة البشر علی عامة الملائکة

قوله فاما ان یخص اه یعنی ان تخصیص تفضیل عامة البشر علی رسل الملائکة

یتصور فی الایة بوجهین اما ان یخص من ال ابراهیم وال عمران غیر الانبیاء

ویکون المراد به هو الرسل من اولادهما فیفید تفضیل رسل البشر علی الملائکة

دون عامة البشر علی عامة الملائکة واما ان یخص من العالمین رسل الملائکة

ویکون المراد ما سوی رسل الملائکة فیفید تفضیل الرسل والعامة من البشر

علی عامة الملائکة فقط ولا یفید تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکة

وعلی کل تقدیر لا یثبت المدعی ویمکن ان یقال ان مقصود الشارح

ان الایة علی عمومها باقیة ولا یخص من ال ابراهیم وال عمران ولا من العالمین

فیفید تفضیل جمیع الرسل وعامة البشر علی جمیع العالمین وانما یخص

من هذا الحکم عامة البشر بالنسبة الی رسل الملائکة فلا یرد الاعتراض

الذی اورده المحشی قوله لکن الثانی اولی یعنی تخصیص العالمین اولی

من تخصیص ال ابراهیم وال عمران لان الاحتیاج الی التخصیص انما حصل

بسببه قوله وقد قال علیه السلام افضل الاعمال احمزها فی حدیث ابن عباس

رضی الله تعالی عنهما احسن الاعمال احمزها ای امتنها واقواها کذا فی الصحاح

قوله وبه یظهر ان هذا الوجه ایضا یفید اه لا یخفی علیک ان المنع

الذی ذکره متجه فی عامة الملک بالنسبة الی عامة البشر اعنی المؤمنین

الظ ان لم یرد سوی هذا

بان یقال ادعا ان لعامة الملائکة صفات فاضلة یضمحل فضل عمل عامة البشر فی جنبها ما لا یقبل فیکون هذا الوجه مفید المدعی بتمامه اعنی تفضیل الرسل والعامة علی

فيتم الدليل على عمومه بهذا نهاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب

مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل

باب الحمد لله على الانعام والصلوة والسلام

على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خير الانام

وعلى آله واصحابه الكرام م

تمت هذه التتمة على يد فقير ربه

واسير ذنبه عبد اللطيف نجل

المرحوم الملا محمد الحسين

العبد اللطيف غفر الله

ذنوبهم وملاه بالاحسان

ذنوبهم آمين

بلغ مقابلة
حسب الامكان

١٢٨٥ ه

وذلك في سنة الف ومائتين وخمس وثمانين

من هجرة اكرم الخلق اجمعين صلى الله وسلم عليه وعلى اله في كل وقت وصحبه

وحين



